

ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

هذا

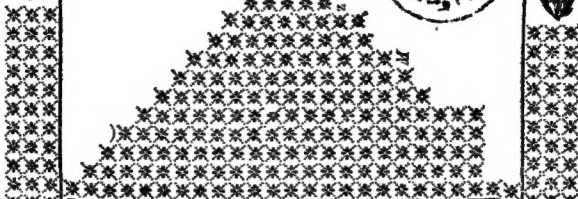
كتاب الذخيرة

للعلماء علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة الهجرية السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للحكمة بين التفات للامام الغزالي
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف

من كشف الظنون
الطبعة الاولى

بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة في الهند
بمجدور آباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمان

كتاب نبراس



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم * ويا مفيض الكون على من اسم بسمه
العدم * يا من التوال والجود شأنه * ووجود الحوادث حجته وبرهانه
وافاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه * وتصريفها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانته * نحمدك تحمدا كثيرا * ونمجدك تمجيدا
كثيرا * على ما كرمتنا باجزل الاثك * وخصمتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكرتنا بان المهتدي هو المقتدي
يهدي اولئك * وفطر تناعلي فطرة تهتدي بها الى سواء الطريق * وجعلتنا على
سبل سلوك مناهج التحقيق * وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك * وتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك • فسمجانتك ما منع سلطانك • وما رفع شأنك •
 وما نفع امتنانك • لا نحصى ثناء عليك • ولا تهدي الا الاعتراف بالعجز اليك •
 ثم تحف صلوات صلواتنا في جلواتنا وخلواتنا الى نحيك وحبيبك •
 وصفيك ونحيبك • افضل الرسل • وموضع السبل • ومبعد من ساعدتهم
 السعادة من المهالك • ومنفذ من واقهم التوفيق الى اقصد المسالك •
 الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك • صلى الله عليه صلوة متوافرة
 متواترة لا انتهاء لاعدادها • ولا انتفاء لامدادها • وعلى جميع اخوانه
 من النبيين • وعلى آله الطاهرين • واعوانه واتباعه من الصديقين
 والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين • وبعد • فان جملة الآراء
 تطابقت وجملة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة
 مولاه قدر مقدوره • وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
 جلاله • ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته • والتفكر في مصنوعاته •
 ولكنه مهوى سميق بعيد المرام • قد هلك فيه ممن سلك اقوام • وبجر عميق
 موج • فاض ممن خاض فيه افواج • فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
 الى المامن والمناص • ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلص • اذا الامور الالهية
 عويصات تتاي ان تستقل بادراكها عقول البشر • ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
 اليها بمجرد الفكر والنظر • ولهذا تحزبوا فيها احزابا • وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا
 فمن ناج فاز ببيتگاه • وهالك جابر (١) بغصة هواه • فمنهم من لا يوبه بحالهم •

(١) جائر اى مائل عن الحق • ولا يوبه اى لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتنى بهم لخافة مقامهم * لكن معظمهم وهم المتسمعون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجهلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلتفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح * مع ان ما يخالفه ليس بمقتضى النظر الصحيح *
فلهدأزلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وصلوا عن الطريق
القويم * فاسسوا مباني اصولا * ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملمين * وتوافقت عليه اقوال النيين * وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته * وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته * فلهدأههم
ائمة الله بن الله ابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبيهم * والتنبه على مواقع
الخطأ في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكيا * ووقفني بعنايته على ان كلام اي
الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلق * كان برهة من الزمان
يتلجج في صدرى ويتخالج في قلبى ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقرر لي ونحقيق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخر الى اخراى واولاي * ولكنه كان يعوقنى عن ذلك عدوان
زملتي الذي لا اشتكى منه الا الى ربى وليتنى ادرى لما يصنع بى ما ذا جرى
وذنبى * وهكذا كان يفتنى الايام وكنت ابقى محروبا عن هذا المرام الى
ان اشار الى مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برقة رقيقه رقة ولالة الام قانع سنج الكفار يا هلية المتنبية
والرأي الرزين • قانع عرق الاشرا بالشوكة المكتبة والفكر الرصين
عتاة الولاة لانحر افهم عن سميت طاعته غياة اذلا • وعرة الريعاة لانحر اطهم
في سمط عيود يته سرة اجلا • ملا الله العالم علما وعلما بيمانه وبركانه
وواسع فيه ايماناما ناسكاته وجركانه • لطيف الله الهض لاهل التوحيد
والايمان • قهر الله التحيث على ارباب الشرئو الطغيان • المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان • خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان • لازالت الاقدار كما
هي الآن • على طبق ما يهواه • ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران • وايد الله
تعالى لواء خلافته ميقودا بالسعود • وربط اجناب خيام سلطنته باوتاد
الخلود • وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع
والسجود • ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مر دود • واشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها • وما خفية في اقاصي الاقطار وافاتها
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهايت القلايسة) التي فيها الامام الهمام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام • حجة الاسلام • العالم الرباني •
شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه ما يسمع لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح • والي لبثي رتبة ان
احكم بين هؤلاء المراجعين • ولكن لما كان الامر واجب الانباع • وبما لارخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع ❀ تجاذب رأيا الاقدام والاحجام ❀ وتجاوب عزما
التسوية والائتمام ❀ فقرأتني اقدم رجلا وأوخر أخرى ❀ اتردد بين الامرين
ايها اخرى ❀ حتى امرت بلسان الالهام ❀ لا كؤم من الاوهام ❀ ان اتبع النص
القاطع ❀ الشاطن بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى ❀ وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولي ❀ فاستخرت وشرعت فيه مع ومن البنى ❀ وضعف القوى ❀
وتوزع البال ❀ وتشتت الحال ❀ لاسباب لا يبرح الا بواحد منها هو اني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المياه ❀ وفاقه رقاب البرايا ❀
مترقبا وقنا فوفا وصول رسول الرب اما بشير او نذير ❀ واي خطب اهون
من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا ❀ فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام ❀ وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام ❀ من النقض
والايرام ❀ والهدم والاحكام ❀ فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث ❀ او بما هو شريطة المناظرة
والبحث ❀ فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة التحت ❀ فاقتصرت
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي ❀ وانضح لي وزال خفاؤه علي ❀ مما في
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال ❀ او مما هو مظنة الاشتباه
ولا شكال ❀ فان المذخرة معهم مفهودة ❀ والمباحثة معهم غير بعيدة ❀ اذ ليس
لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية ❀ وتعرج الاعلى الانظار الفكرية ❀ فاذا
تقطعو اعز اتم ❀ واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه ❀ بالكلية ❀ وما

ارباب الملة فلهي في اكثر الالهيات دلائل نفية قطعية . لا مجال للقدح فيها
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان . فلي نقد ير الزامهم في انظارهم . واخفهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيناها . بقوا طع
المعجزات . وسوا طع البيئات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض
الاما كان في الواقع موقعا لاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي
التعصب اذا دعا الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتلا متخشعا منذللا "سوان
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منظويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخري . فسموت
به نخرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصودا . كالاصل على عشرين مجثاموردا
فيها المسائل الموردة ثم من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمانه بونا بعيدا ورفقا كثيرا . والله المستعان
على كل ما يهول . وهو حسي ونعم المستول . ولتهد قبل ا- اوض في مقصود

الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام دافعة لكثير من تشاوش الاوهام
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها المآل بدنه وبهمه
او يفيد في حصول اغراضه وما يتبع في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي بابصار كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته المجذبة يجذب
كل ما هو اه ولا قوته الدافعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اتقى عقله وان كانت اتم قواه واقواها لبس من شأنها ان تدرك
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستقلال العقل ويزعمون ان مفتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما برأى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهولي والصورة
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هولي وصورة بل
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم
كلما والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل في اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
 الامجد كبير وامتد ل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فلم انهم ما قدر و اعلى معرفة تسمى من الاجسام معرفة تامة
 مزيلة للاشتباه و لاعلى معرفة تقسم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته و لاحقيقة بنية باخذ هايد و ينظر اليها
 اليها بعينه و يبذل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله و استبداد فكره
 و قوافطها على اسرار احوال الصانع ذي العزة و الجبروت و احاط
 احاطة تامة بدقايق الملك و الملكوت و كثير اما يظهر تخصص نازل المرتبة
 في الفطنة و الذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضى منها العجب و تثير في كيفية حالها العقول و لا يتيسر لاحد بمجرّد الفكر
 الى حقيقتها الوصول افجاب شأن الله تعالى و صفاته و غرائب مصنوعات
 صارت اهون مراسم تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهدي فيه الى سواء السبيل
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة و المعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله و ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
 و بان يوثقه العاقل للاعتصام به حقيق و المنكر لظهورها من الانبياء و لادلائها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق و اماما يورد المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع و يدعون انها دلائل قطعية وهي غير مسئلة لم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينهما ولا يتخلص عن هذا الابلار جوع الى ذلك المتمسك
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقبح البحر الحضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين . وانه الغاية القصوى فيها الاخذ بالالباق والاولى .
وتقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
المخالفة للبعثيات الدينية وادعوا انها قطعات وجوه الحلل فيها ظاهرة
كما يستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوتوا من عند الله
العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تسرهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا فاقوا
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالاعلى اقسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخداهم ذلك الى ان ينعدوا
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هوشه
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقدارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان
من قبيل ساء ما يمكنون واذا اورد عليهم مواقع انزال في مقاصدهم ومواقع

الخلل في دلائلهم تشبوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعتاد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غاية الامر ان لا تفصل الى كنه ما قصدوا
وحقيقه ما وردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه
اجلاء من غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديته
ان ليس لصحة مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القياس لا يتقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل
ونشكل عليه وهونم الوكيل .

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراد اياه القائم بنفسه ونحن لانطأقه عليه تعالى لا نأريد بالجوهر التميز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التميز والامكان واكثرهم
يوافقون في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ونسمع الكلام في هذا ان شاء الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماه الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بفرضا هنا فانه من القهريات فلا تنزعهم فيه .

ومنهم ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

في الخلاف فيه ما يرجع الخلاف فيه
ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام
الى مجرد الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما معنا او سند الكثير من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية نضد هاور ترسيها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور ثبتت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

﴿ ومنها ﴾ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارح كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطولين وامثالهما كما استقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كيفهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما ياول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليون على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاق المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتسيهم على انهم ليسوا بالثابتة التي

﴿ ومنها ﴾ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي

توهموها والمثابة التي زعموها من نبرتهم عن الخطاء والزلايل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما خطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم ويقين

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يستنى عليه من معاني المعتقدات شي كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا واشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم وما قيل فيها بما لها وعليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وهو بغرضنا الاصلق والاوفق فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم يحملك وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كالحاقدية الاحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات وامامطلق الحركة والوضع فيها ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصرات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قد يمانية اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما ستكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ماو خصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون سبتمرة ازل لا يتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب مقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي
لا الملازماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين - احدهما - المسبوقية بالعدم
وهو الحدوث الزماني . والثاني - المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى لانفق . وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه . قل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
المليين لغنائته عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه مخلفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك .

فقول . قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع اولها . وهي اقواها ان العالم
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قد يمالو حاد ثا والثاني باطل والا لا احتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذا لا يخلو اما ان

قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا فلي الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المطول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قد يماو الالزم الایجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد يماو كذا ما ان يستجمع
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل
الحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجمعا في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد
الامرین اما ان لا يكون له اثر وان يكون اثره قديما وحين كان العالم
اثر القديم لزم ان يكون قديما والاعتراض عليهما من وجهين الاول
القبض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قديما واحدا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل مقدمات الدليل انما تجري
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثة تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان الحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهب اليه من جواز صدور الحادث من

الاول
ثاني
و
و
قدم
العالم

التقديم بواسطة حوادث كل منها سبق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها
الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة . اما هبولى له . كالا جسام
الحادثة . او محل له . كهبوليات تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
وكاجزام الافلاك لحركاتها واضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا
بمجاز حدوث الصفة لها . او هبولى لمتعلقه . كهبوليات ابدان النفوس الناطقة
اذ قلنا بمجدوثها فانه يتوارى على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية
السرمدية استعدادات منعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره
التقديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من التقديم ان كانت
خادثة عاد الاشكال الى صدورهما من التقديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطة من التقديم . لا نقول . حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين
جانبي التقديم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن التقديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن التقديم . قلنا . ما ذهبت اليه باطل
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان التقديم يجب ان يكون سابقا على كل
حادث اذ المراد بالتقديم ما لا يكون مسبوقا بعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل . ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدئية
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حركات الافلاك واطواها
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقاى سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قديم كل منها مسبوقة باخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكايرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امورها ترتيب
 انفس يقال لو ترتيب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين
 بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان الازوم * ان الترتب
 بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة
 متضادتان فلو ترتيب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبر فاما سلسلة
 من مسبوقة ليس سابق على شئ * كالمعلول الاخير ففیه المسبوبة دون
 السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي
 الى شئ * له سابقة دون مسبوبة فتعينت مسبوبة المعلوم الاخير يدون
 مضائقها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضاييف الحقيقي ان يكون له مضافان
 وان جاز ذلك في المشهور كاسب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
 فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
 من جانب المنتهى حتى توجد في متنها مسبوبة بدون سابقة . واما اذا
 كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها ففیه مسبوبة
 دون سابقة او بالعكس * فلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
 فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضادتين . فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى
 السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده . فاي جزء
 فآخذ من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
 بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوبة
 التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجائين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر
فان قيل • نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فاذكرتم مخالف
للضرورة فلا يلتفت اليه • قلنا • نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداهما
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقات وكذا في
السابقات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه
لضرورتين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لانه على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا أي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالمثل

والمعلولات وكالاتها او كالاتها وهو يرهان التطبيق ❀ وتقريره انه
 لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومقابلها
 بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما
 بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
 ثم ينطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد
 من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من
 الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا
 للكل في الاجزاء واعتناهم بان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس
 في الناقصة فتقطع الناقصة حيث في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
 والزائدة لا تزيد عليها الابتداء وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين
 ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
 ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية ❀ هذا حاصل ما ذكره
 المحققون في تقريره ان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة
 ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
 المقام ❀ ونقض هذا البرهان ❀ اما اجمالا ❀ فبمراعاة الاعداد فانها غير متناهية
 مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان تقول تفرض جملة من
 اثنين الى ما لا يتناهي واخرى من الف الى ما لا يتناهي ثم ينطبق الجملتين
 ونرد المقدمات الى آخرها ❀ واما تفصيلا ❀ فبان التطبيق ان سلم تأتية في
 الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود او المجتمع فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما مفصلة ويعتبر موازنة كل جزء من احدى الماهيات جزء من الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه باراء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث باراء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احداهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحيلين الممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالاجطة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهدا خص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعها او وضعها المجتمع في الوجود كالعلل والمعلولات وكالآباء والابناء . والجواب . عن الاول انه لا يرد القرض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ الاعداد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملًا
 . وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءاً لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلاً ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
 يرد النقض على من قال منهم بتركيب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
 تنامي النفوس الناطقة الموجودة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان
 الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها اما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها اجمالان في نفس الامر
 تطبقان لكون الاعداد وهيات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تنهايهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبوت الجملتين واقصاها والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرملين على ما اوردته للتوضيح
ضايح اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينها وهميات فلا دليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم القرض على ان
ما ذكرناه في ذي شئ الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا بما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسها اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقا بينهما ما هو الا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شئ لو اريد بازائه شئ من الناقصة لم يوجد والملازمان قطعيتان
ومستلزمان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة

في الوجود اولاً ولا يقدر في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر
على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولاً والاول يستلزم
عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدر فيه ان وجود شريك الباري
تعالى محال والمحال جازان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول
باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثه وهي
كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة
منفرقة في اقطار العالم شخوصاً واحداً او كون الهوى حادثة والاولان ممتنعان
في الواقع والثالث عندهم اما بيان اللزوم فهو ان الهوى هذا الحيوان مثلاً
لا يخلو اما ان يكون متشخصاً اولاً فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكملت منها ساع الارض وطيور الجو وصارت اجزاء منها هل
بقيت شخصية تلك الهوى بجالها اولاً فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون
حادثة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واجزأؤها المتفرقة قد عرضت لها
شخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هويلات اخرى واما

بيان بطلان التوالى فالاول يدهاة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل وجود
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع
 منازع مكابرة في بدهاته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مائة
 من الاشتراك فيها والاول على الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج
 لافى ضمن فرد من افراد هـ وهذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
 المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يقول
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد
 في الخارج فشي لا يما به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا
 معنى للشخص الا مانفس تصوره مائة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني
 فانه ايضا باطل يدهاة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا برأهم
 عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا وثالث
 باعترافهم واما ثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من ملوح الحركة
 السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها
 وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلى انطوى في الخارج
 وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام
 والاستمرار وليس ايضا شئ متصفا هنا في الواقع فكيف يكون واسطة في
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيال في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحد واثان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامرا المتد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حد وثما حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحد واثان الى الحركة حدوث نفسها لاحد واثان لوازمها ويدفع
بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها ولا افراد هالتكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة لحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وجهة الحد واثان على حدوث لوازمها واثان عبارات امرين
وعلى هذا ابدف عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية
ضرورية والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم هنا في المزوم ضرورة واللازم امكان تحقق المزوم بدون اللازم مع ان
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او فاطمى وان اردت
انه لاشئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم
ان الاستمرار الازلى لنفس الماهية ينافى هذا بل ينافى استمرار شئ من
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل • وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اى هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت • يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث فمن حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت من مشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه • وقد عرفت مما قرنا
من المباحث وجه تقصيمهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها اذا لا وضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندكم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لأصول الحوادث ❦ الثاني ❦ من وجهي الاعتراض على حجتهم
 الأولى على قدم العالم الحل وله مسلكتان ❦ الأولى ❦ اننا مختاران مؤثر العالم
 مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل
 واللازم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا ❦ لانسلم استحالة على
 الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان
 يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون
 الاغلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجادا في الازل مرادهم بوجد فيه فصدر
 الحادث من التقديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع
 هذا وهو هذا التقرير مبني على جواز صدور التقديم من المختار كما قال به بعض
 المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل
 الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
 لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا
 او يوجد بعد مهلة ساقلة ❦ استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع
 ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد بمواء كان اليجاد
 بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
 فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة ونعلقها بالمراد كلها موجودة
 ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف اخرجناها وجود العالم ثم حدث
 بعد ذلك ❦ وهذا في غاية الاستحالة لا يقل ❦ هذا الكلام يخالف ما نجد من
 انفسنا ❦ ناكثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لانفعله عقيب حدوث

القصدي بل قد نؤخره زمانا طويلا . لا نقول . ذلك القصدي ليس بإرادة بل هو
عزم على الفعل وهو يكون قبل الإرادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
فيما اذا تحققت الإرادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
البتة والكلام في الإرادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
هناك الا الإرادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
فعلينا ان اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض
العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استتباعه شرائط
التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة
فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين
غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مراد ذاتا وتناوذا من
قيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما
تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات الجميع
الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكره له علم زائد على
ذاته يقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
المسلك الثاني . اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجيما للجميع الشرائط
اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم متعاقبا خصوصا ولم يحصل ذلك
التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذ به
ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .
العالم عبارة عن جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلناه هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون
لأبائهم غير تام كما بين في موضعه • واعلم • ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب • وانما لم نجد لم دليلا تاما على
وجوده • واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجتمع القبل البعد وكذا وجود هامة مع ما غاما ان يكون عروض هذه
القبليّة والبديّة لما لآتها وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن نظرنا الى ذاتها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده
واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي
التصريح والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
مجبي زيد وذلك مع مجبي عمرو ويتوجه انه لم كان مجبي زيد قبل مجبي عمرو
وهكذا حتى اذا الجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو عروضها الذاتى موجودا
ازليا بدلا بالالزام ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبله لا يجتمع فيها

القبل البعد فزوم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
 وفيه نظرية اما اولاه فلا نالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية
 للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها لعدمها وجودها
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
 لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل
 او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذات القديمة مع
 وجود الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت
 سابق على وقت وجود الثاني ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلناه ممنوع فان معنى
 القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدم الزمان ووجوده
 وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
 الاخيرين والالزام ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والالزام ان
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناه ليس مما يكون
 الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
 نوزم يلزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايها ما اذا لا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا
واما ثانياه فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من
الاصرف الخارجة والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي . وجه
اللزوم انهما متباينان اضافيا متكافيان في الوجود الذاتي والخارجي فوجود
احدهما انما يتحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون
بان الزمان يعني الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شئ بسيط
غير قار مسمى بالان السبيل يحصل في الخيال من سبلاته وعدم استقراره ذلك
الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ماهو معروض هذه القبلية
والبعدية ليس موجودا في الخارج وما دعوا بوجوده في الخارج لا يتصور
فيه قبلية وبعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر تفصيلهم عن هذا ان
هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لا انه بحيث لو فرض وجوده
فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها اثبة متقدما على البعض فان اردك
القبل امتد ادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
على البعض بحيث لا يتصور اجتماعهم لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
في العقل كذلك الا ذلك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل
في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما ينبغي من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمفروض القليلة والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب لمرورها وهو
ذلك الموجود السبيل لا المفروض الحقيقي لها فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي أم محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر المند مجرد ادعاء ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من احتمالات او عن موجود قار
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاؤافي وجود الزمان الى دعوى
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فان المدوم يقسم الى الممكن والمنتهى والعدم
يقسم الى الواجب والممكن والمنتهى الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن
فيه غير موجود قطعا لانه الامر المتمد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة منا زعائم الطولية فيه
ثم خفائه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من الظريات ودعوى ان
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا
تحققته يتفعل في هذا المقام فان قيل اعترضكم الثاني عن اصله ساقط لان مباد
على ان المؤثر ايسر في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو التسق الثاني

من التردد يد في تقرير البرهان وقد ابطنا هناك * قلنا * هذا دفع لما ذكرتم
في ابطال هذا الشق ويان لبطلا نه فان قولكم ان توقف تأثير القديم في العالم
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة
اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا
يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل * هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لزم
امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
انقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
ايضا باطل اتفاقا * قلنا * التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا
يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
جواز تخلف الموجود عن علته هذا * وقد يقال * البداية شاهدة بان
كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه
بوقت حدوثه وليس يبعد * وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
تعالى تمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لاموجبا بالذات وهم يتكرونها

ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه ليظهر صحة الجواب ❦ فمفها ❦ وهو عمدتها والموثوق به عند هم انه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجع او لا والاول يستلزم التسلسل لانا نقل الكلام الى
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعاً والجواب ❦
انا نختار انه محتاج الى مرجع لكن مرجعه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علته الحاجة
الى المرجع عند فاعله والحدوث لا يجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تغلف
الاختيار عن مرجعه وامتناع تغلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قلت هذا الاختيار ان كان اذ يلزم كون العالم اذ لا امتناع تغلف للمعلول
عن علته الثامة وان كان حادثاً تنقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف بمسبق توجه المنع على الملازمين فالحاجة الى الاعداد او نختار
انه لا يحتاج الى مرجع ❦ وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية
لذعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد
بماشتهر من ان الترجيح بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا لمتنع
اخر بل يحد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير اعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عدو مهلك
فخضر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجع فيه حتى يؤدى الى
هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ ولا يقال لم تعلق الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل
الاجباب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
يجرى فيها التعليل واليسوال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
ان ذلك الشعور ضروري غاية انه لا يشعر بذلك الشعور او ينسأ به بعد ذلك
وارتكب ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له
هذا ومنزعه دعوي الضرورة الغير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
مما سمعوه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
لا متناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
صدور الاثر عنه لا متناع وجود الموقف بدون الموقف عليه فلا يكون
فاعلا والجواب بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتنافى كونه مختاراً بل يحققه النزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اي من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بواسطتها فلا ننازعكم في التسمية • ومنها • ان المختار لا بد له من القدرة
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اي وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره والالفاظ ذلك الاستواء • والجواب • ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة • ولهم ان يقولوا نحن لانكران يكون
 لعدم اثر الشيء على الاطلاق بل نكران يكون لعدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم • ونحن ان هذا لعدم اذى واثر المختار
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث • ويجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بدله
 من دليل • وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
 الاثر السابق الذاتي كسبقي حركة الاصع على حركة الحاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار وهو لهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء • والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا ينوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق اليجاد قصد اعلى وجود المعلوم كسبق اليجاد ايجادا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا لفرق بينها فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فلان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب الثام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لانه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اترا له بل ان لا يكون اثر له * ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كاملا وعدمه نقصانا بل نقول مر كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والتسكير حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالتوب وعين
 يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم
 لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
 ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق
 بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
 الغرض ما هو الاولي بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله
 بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفيه من دليل . ومنها . ان العالم قد يم ثبت قدمه
 بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلزم ان يكون صانعه
 موجبا بالذات . والجواب . رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض
 ذلك والبواقي مبينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال
 هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبني على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
 فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل
 الثاني والثالث لو تم لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا
 او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

❁ الحجة الثانية على قدم العالم ❁

لهم فيها طريقتان احدهما بتحقيقه والاخرى الزامية * اما التحقيق . فهي
 موقوفة على تهديد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)
 التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان
 السخونة وان لم تفك عن النار ابدان بل يتمتع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمكن ان يقال وجدت
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم الى (الثاني) التقدم
 بالطلع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العلل
 الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
 كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالمرتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين • الاول • ان الزمان قد يهول بلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدار الحركة المستلزمية للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واعا صدى المألوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 معه وعدم الشيء ممنوع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلي البدييات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق لزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حذوثة مستلزما للحال ثبت قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حاد لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا البته ما لا يقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه بعد رمسائه انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقق قبلات متقدمة متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول * والاعتراض على الوجهين * انها مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يمكن تقدمه بالعلية او بالتبع او بالاشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادا من اجل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل باعتبار ولاشبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثالث في وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا برمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها الاجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانها نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب مقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال
عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجد بهم ابطاله فيه نظر اما اول فلانهم امان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كدقتى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماع المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومهما لا الى حقيقتهما والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر
اقناعي لا برهاني كما سنسبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناقيات
يقتضى ذلك لا يكون هذا المعنى مخصوصا بل زمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم تقدم تلك الامور ما ينافي بطلان
حصرهم وان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل بل بالفرض

فاذا افرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصور تاماهية الزمان كفانا ذلك
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل
انما يتصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك
توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ما ذكر
ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا
انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان اذ اعرض له الاتصال القرضي فانه يلزم كون بعض
اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذاتها المتصرفة المفروضة
في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتعدد ❀ قلنا ❀ هذا الكلام فاسد
من وجوه ❀ الاول ❀ ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في
العقل لا في الخارج لا يجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافي
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن بونه كافي في التصديق
بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكتفي تصور معروضها في تصورها
ولا في التصديق بثبوتها ❀ الثاني ❀ ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان
يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل لان الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فاجزأؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يدل على ذلك توقف السؤال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفها كما بينا
فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شبها فشيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يخرج العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراه مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير
للتصرم والتقضي فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم
والتقضي فهي متصرفة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لا جزاء الزمان بذاته وان اجزاء
الحركة . قلت . المنع في ما ذكرته تظاهرا اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا تنبيه
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق . رابع
قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح
ان دفع ما ذكرنا ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالشفقة .

وبعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلت . فوجه على
 قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . ياباه تعليقه الاندفاع بقوله لان هذا
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقاً على انه يقال
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تبين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه
 متقدماً وبعضها لوجوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة فثبت انه غير مسلم
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة . واما ثانياً فلا نقول معنى
 كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحداً والمعية والتقدم والتأخر
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدهما ينقسم اليها الآخران
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجمالة فمن عرف معنى
 التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والمعية الزماني وبالعكس
 فقولهم في تفسير القباية الزمانية انها قباية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والتأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في
 الجلاء والحفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
 الاربعة الاخراؤه طاق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين
 يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكاه ولا تخاص لهم عن ذلك
 الابان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعية الزمانيات
 ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم ينبادر
 الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال
 لهم لانسلم تبادل خصوص الزماني من المتقدم بل ما شمله وتقدم عدم الزمان
 على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
 كونها قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضها غير قديمين وفي صحة
 ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري
 متقدما على العالم بغير العلية : يفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
 معنى حتميا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان
 كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
 وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع خائنه انا لا نقدر
 على تلخيص العبارة فيه بحجبتين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
 الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان وشم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان
 في التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذاك دون
 العكس والقائه ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنّه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومع العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومع العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذن اواحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذنين لانها لا يقتضيان شيئا آخر اصلا بدليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسييا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقد يرو جود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهي
 الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشي محقق هو خلاه اي بعد لانهاية له
 او ملاء اى شى شاغل لذلك البعد واذ اقبل له ليس وراء العالم شى لاخلاه
 ولا ملاء ابي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاه نفي محض وعدم صرف
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي
 الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لاخلاه ولا ملاء وراء العالم وان
 الوهم مخطى في حكمه وكما انه مخطى في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطى في حكمه بان قبل كل
 حادث بعد از ماني او عاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قد تلون
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من تلك فيقدر تقدم
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
 وعالمنا لثا قبلها بحيث ينتهي الىنا بالف وما في دورة فانكم ماتحيلون
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خالق العالمين والمقدرين وبدء خلق العالم
 المحقق شى ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهرا واما ان يكون الامكان
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلف واحد او هذا باطل بداهة واما ان تكون
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها اتقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق وكلتاها معاً مساوية
لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات
المذكورة أيضاً كذلك ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدر اراى الامتداد
الحال في الجسم ثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصري في الاقسام
الثلاثة فقول العالم عند كم زمان • والاعتراض عليها • اما لو افاننا لانسلم ان
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبار
الوهمية وما استدلتتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمغاوثة انما
تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضاً اعتباري وانكم معترفون بان
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والنقص ليسا
امر ين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قولي اما ان يمكن ان تكون
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولاً
يمكن • فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
امتناعه مع ان الحصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضاً لا نقول بإمكان خلق العالم
قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة
فيكون وراء العلم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فلهو جواب عن هذا
فهو الجواب عما ائتم من وجود الزمان قبل العالم واما الثاني فان دليكم على
تقدم تسليم صحته قاصر عن مدعاكم لذا وردتموه لا لزام قدم الزمان وهو
لا يدل الاعلى تقدمه على حدوث العلم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
حدوث المقدّر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت • تقرر الدليل
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
فيه بقدر و آخروا آخر الى غير النهاية والائتم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدر
قلت • لانسلم لنعم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العلم الى
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العلم وعدم امتناعه ثابت بالبراهين
ولاضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسي هذا
عجز افلا يتم هذا التقرير الزامالم

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العلم وامكان ايجاد الصانع اليه ازليان ويلزم منه صحة
وجوده و ايجاد • في الازل ويلزم منه وجوده في الازل • اما الاول فلانه
لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والائتم الانقلاب من الامتناع الى الامكان
لو بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالظرف الى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم
نظر الى ذاته • واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات اذمنة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه • والاعتراض عليها • اما
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم وايحاده صحة وجوده وايحاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود
والايحاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده
الازل بل الامر بالمعكس فان امكان جميع الحوادث ازل ووجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل
وان كان متعلقا بالصحة فللزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشيء وصحة
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاد • في الازل تركا للوجود وهذا ما قال
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وينبوه باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل بمنعنا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من المتعاقبات دون الممكنات لان

المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا للسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزمة لا مكان
 الازلية لكن ما لورد في يانته ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا
 كان مستمرا لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارة - ونحن نقول *
 مقدّماته غير مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز لم
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان
 لم ينزع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اهم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتناقيين يستلزم جواز اتصاف كل منها بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا ينبغي بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرغ عليه هارعمه من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض لغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن اذلى كاذ كزنا مع عدم جواز اتصافها لوجود المستلزم ولا مخلص له منه الا بانكار امكان شيء غير فار. واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازلية كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات.

الحجة الرابعة *

لحم فيها ايضا طريقتان مبني احداهما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم ومبني الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لهما تقرير الاولى. ان الحادث قبل حدوثة لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا وممتعا والآخر ان باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالة ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منه الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لتكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فمعين الاول فله قبل حدوثة امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدما لم يتحقق

الاباعبار والعقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكانه هو عدمي
 لصدقه على المتنع واحد التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر
 وجوديا ولا يلزم ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدقه قولنا
 امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضا فلزمه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه
 سواء كان جوهر اولاً لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلاً للفاعل فلا ثبت
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
 متعلقاً هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
 ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انساناً وذلك
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
 الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضاً كالاستعدادات المتعاقبة
 الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسماً وهيولى متعلقة ان

كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سباه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او منتها الى محل قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقنضية لصورة معينة كما هي مينة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا هـ ا تقرير الحجة على الطريقة الاولى • والاعتراض عليه من وجوه • الاول • انا لانسلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وماد كثرتم في بيانها من الوجوه كلها فاسدة اما اولافلانها نقوضه بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع امرا وجودا فيفساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون الامتناع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه واما ثانيا فلان قواكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامر الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان اجتماع القاضين متصفا بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان
اوردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع • وما ذكرتم في بياانه فساد • يظهر مما ذكرناه آتقا وايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عد ميا لم يكن الا وجودا
باطل • وقولكم والازم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شئ معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعى
كلهما عديمان مع انه لا يخالوشى عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شئ منهما موجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلا ممكن
فان بطلانه بدعى سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث
منه الفرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذى هو منصف به امر عديم ومعنى الثاني انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما بين • اثاني • انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والمتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من المتعلق بينه وبين ما جعلتموه متصفا لان فاعله • موجب
وجوده • دون ذلك المتعلق • فان قيل • محل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالنا قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المعارضة بان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن ممكنا ولو رور هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشيء شئنا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع قما حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة اوجسما او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هوا فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة او لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجودا متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا ولا الالكن
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون
آخرو لا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها فكل هذا
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل
فتمين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين
• الاول • القضي وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا • الثاني • الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في
الاول والالم يكن ان يحصل لما اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن
وجوده فيها او معها ممنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان متنف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بغير دليل ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه. وتقرير الثانية.
 ان الممكن لا يتخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قدمه لا يتنازع تخلف المعلوم
 عن علته اللامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده
 على شرط فان كان ذلك الشرط قد يفتقد لك وان كان حادثا يتوقف
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
 مشروطا بمحوادث مترتبة غير متناهية فلا يتخلو اما ان يكون مجتمعة في
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحل فتعين الثاني ولا بد ان يكون
 له محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن محدوثا لو اسقطها الى من حدوث غيره
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولوجوده بايجاد. فان
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة الطفرة ابعد من الوجود وموجوده
 ابعد من ايجاد. منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالاب. كان
 الاستعداد الذي هو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذي فيه اعتباره على كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
 حادث متعدد دبل غير متناه دون الذي فانه واحد ولاه غير لازم لماهية
 الممكن دون الذي فانه لازم لهامتنع الانفكاك عنها ولانه بحال في مادة
 الحادث لا فيه دون الذي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
 الممكنات الموحودة اما بدواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب
 والاضطرار عليه * انه مبني على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا
 لا مخارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
 الى غير النهاية وقد كسفنا عنها الخطاء فيما سبق بالامر يد عليه فلا حاجة
 الى الاعادة والذي نذكره هنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
 ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
 امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه * وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
 بالحقيقة صفة للمحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك
 المراتب بمنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وفلتها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
الاستعداد اذ ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان
قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به
قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب
ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان استناد
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الاسام
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون
لمنفرد الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل بوجوده

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
 فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
 لاجاز ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى
 موجد يوجد وممكن يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتخصيل
 الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما
 حال المدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
 مفتقرا الى المؤثر حادثا وذكروا في الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان
 كان قد يما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيله للحاصل ولا في امر
 متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا
 عن ان يكون قويا * ونحن نقول * هذا الجواب لا يثبت على لان ذلك المؤثر
 اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان
 الاول فليستين انه في اية حالة يعطى التقديم اصل الوجود واعطاؤه البتة
 ينتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيله للحاصل ولا يتصور للتقديم
 هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
 المستقلة واياها كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح
 بهذا بعض هؤلاء المحييين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
 القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده
 الى مؤثر فن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم يرد
 على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون
 ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تاثير المؤثر
 في انقضاءها لكن هذا الالتزام لا يبيد الحكم هنا لانا الان بصدد المازعة
 معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
 واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام لاقناعي
 والالزامي مع ان جمهور المليونين وان قولوا بثبوت الصفات القديمة لكن
 علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومسد عام
 حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا التزام عليهم وانه اشبعنا
 الكلام في هذا البحث واستبيننا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلالاتهم
 اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقائدهم دائرة عليه
 في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانصاف
 على مواضع الخلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار
 عقيدتهم ليعرف ان كلام المليونين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من
 كلامهم فكيف وهو منصور بالينة انقطعة والحجة اليقينية وهي اقوال
 الانبياء المقطوع ببحجتها بشهادة المعجزات الالهية والآيات السنية التي لا تبقى
 معاشية لمن له ذكاء في النتيجة وصفاء في الرواية فايوازن الطالب
 للعقدين كلامي الثريقين بميزان النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فايطالب
 خصوم المليونين بمزيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم
 هذا والله المؤيد والمسد

المبحث الثاني

(أبدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابدية متناقضان فاذ الفلاسفة يقولون بلزوم ابدية
والمليون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يعوزون ابدية ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا بحديث الاجسام
قائلون بانها ابدية يتمتع فناؤها وهذا بظاهرها مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصيرها
الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المقولين قول فرقة
منهم ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لومتالده لتاعلى ابدية اما
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة المزوم فلان
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل
بالا تفاق واما ان يبقى بعده اما بعد رمتناه او غير رمتناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة
غير متناهية وهو لا يابق بشانه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت • لو اوجد بدله لم يقن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى الله تعالى
 كما ذكر • والمراد ببقاء العالم الذى يحكم بامتناعه فتاؤه بالكلية والافلازاع
 في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار • قلت • مدعاهم
 ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فتاؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر • وكذا الحاجة
 لرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى
 واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادى فلا فلا تعلق له ببقاء العالم
 وامتناع فتائه • واما الحاجة الاولى فلا جريان لها لاذ اقررت بوجه غير
 مقرر ناهى به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقريرا تنافى الاحكام ووجوه
 الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما ذكر
 لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه • الاول • ما نقل عن
 جالينوس انه تان لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد
 لمديدة والارض اذا تى بها تعرف مقادير الاجرام العارضة تدل على ان
 مقدارها منذ آلاف سنين فلما تدل في هذه الامداد الطويلة دل على
 انها لا تفسد • والاعتراض عليه • ان مظلومه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد
 الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو
 على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة
 في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه
 ولهذا قل دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
 فسادها فدليلا لا يتم لان حاصله قياس شرطى استثنائى من متصلة واستثناء

تقيض تأليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلت لكتها لم تذبل وفي مثله
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتأليها فهذا المقدم غير صحيح
 اي غير صالح لان يكون. قدما اذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مديدة
 ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمانا ثم اذا قرب فسادها
 شرعت في الذبول ولو سلم فاعلمه وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقله
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
 اكثر من مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها لاصغيرة
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
 ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب. فان قال قائل. نحن لانستدل
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الحلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا
 بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانتقال ذلك الجزء
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة
 المستقيمة للمستقيمين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا قلنا.
 لا نسلم امتناع شيء منها لمطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مرتبة كما بين في موضعه
 الوجه الثاني. انهم قالوا العالم لا يندم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الانعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحالة الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
فقد تغير القديم وهو محال والاف يكون القديم و ارادته على نعت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا . والجواب عن الاشكال الاول . قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او ظاهريا يكون مسببا عن شيء ولا نفى بالاثرا الا هذا
❖ فان قالوا ❖ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
الاحتياج الى الفاعل ❖ فانا قائلون ❖ بطروا الاعداد على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . ويان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لاشي آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتبقى مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشي منها لزم الدور او التسلسل فلنا اذا كان وجود
شي وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شي منها الا اذ رجحه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير الموتر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذلک الرجحان او باختباره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجبه لا اباه للعقل عن الثاني كما لا اباه له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشي هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر الموتر وان ايتم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان السبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
 الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والله في ولوسلم
 ان العدم لا يباح ان يكون اثر الفاعل فليكن فناء العالم ايضا يزوال
 شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع ونما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
 ابقاءها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الابعاد لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها يابا
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها بقي المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العلم فاذا انتهت الجملة فنى العالم لانتهاء شرط بقائه ففى العلم
 الوجه الثالث ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
 الاولى وكسريفة الامكان الاستعدادى على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه
 امسح قدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لا يخفاه في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته ففعل التسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختار الما من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا لذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قد يظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهى
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة ويكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا الا لازم فلزومه محال فلزوم هذا
الملزوم وهو انتفاءقديم المفروض او لامحاله وهو المطلوب * والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ باقامن وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *
المبحث الثالث *

ايمان ان قولنا الله تعالى فاعل العلم وصانعه هل هو بطريق حقيقة أم لا العقلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن الملبين يريدون بالانظي من معناه السبق القوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صغ الافعال المنعقدة موضوعات في اللغة
لايجاد شيء بالتقص والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
ككلامر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالانزوت لانهم لا يشتون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بداري
لوجوب بحيث يتمتع عقلا عدم صدور عنه ويجهلون بترتبة البرزات
حتى تحدث عنها لا أثر لا بقصد واختيار كالسخونة من النار وكارطوبة
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفعل والصانع على
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان تدبيره ما خطاه
او مجز بطريق الاستعارة منى على تشبيه العملة بالفاضل والمطلوب بالمفعول
في ترما اناف في هذا الاول ثم اطلاق لفظ المنسب به على المشبه اننى

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول
 * فاق قيل * ماذا كرت من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والالزم ان يكون قولنا فعل بالطبع ثنائيا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار والالزام باطلان فكذا ملزومها فهو جنس يشمل ماهو بالارادة وماهو
 بالطبع * قلنا * لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يربد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض * والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا مع العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المقاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
 * فان قيل * استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر *

وعينان قال الله كونا فكاكتا * فعولان بالابد ان ما يفعل الجمر
 وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد وآخره فانه يفعل بابد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز
بلاد ليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهذا الدلائل متحققة مثل
نصر مجائة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
مع اتفاقهم على القرى بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
وكذا في غيره واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادى وغيره
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لائب
الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى فان قيل نحن وان
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فرحبا بالوافق وان اردتم به
معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسوا الاول
فاعلاو الثاني آلة او شرط او اى شئ شئت فهذا المعنى غير بين فينبو حتى
تتكلم فيه فانا لانجد فرقين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها
في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاول لا يمكن انفكاكها عن دون الثانية غير مجد اذا تم لا شرطون في التفاعل
استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزامه الشروط له فان قيل نحن ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخونها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبكم
بالفرق بين المبدء القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونها دون المبدء . وتوقف
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدء . فان قيل . الفرق ان المبدء
شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها بها والافعال الفرق
بينه وبين المبدء او ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير واستتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يفتنى من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل عامة
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا اتفاقا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث
تقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقضي وجود مقدمها ولا عده مقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق - قلنا - هذا المقول
 عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صحة وقوع قبضها فهذا
 بخلاف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم
 وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع قبضها فليس هناك حقيقة
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
 حادثا للعالم عندهم قد يم فليس هذا المقول عنهم الاتمويها وتليسا واطلاقهم
 الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالها
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
 اليها اثره فانظر كيف يزولون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
 كيفية وجود العالم وهوانه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
 عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
 وحده من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
 السابع وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
 الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
 والمبدء الفياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
 صور المصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
 تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
 ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية
 او آلات او قوال فلا يصدر عن المبدأ الاول الامعلول واحد وهو العقل
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والالقي ان يصدر من الاشرف الاشرف
 فصدر عنه بجهة تعقله مبدأه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة * واعلم ان
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
 موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاهبات ثلاث لكن بعضهم يشبثون
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
 وامكانه ويسندون صدر العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يعملون العقل الاول ذاجية والصادر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقل وجوده وتعقله امكانه والصادر
كما ذكر وهكذا اكل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجيات
اربع امكانه وو وجوده ووجوده بالغير وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يعنده وما استدلو ا على ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما استفاد عليه لا يعطى الوحدة
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو عليه بوجوده
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ يبنون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منها بدون تعقل الآخر فلزم العدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
متميزتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخل
فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر رتي
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطين
او التسلسل وان كانت احدهما عينها فلاخرى ان كانت داخلية لزم التركيب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احدهما داخلية
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر
واحد فمصدره عين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات * والا عتراض
عليه * ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتأني
تعدد هذه الوحدة الحقيقية وجبئذ نتجارتها خارجتان وليس لها
صدور من فاعل ومصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدريةتها فلا يلزم
شيء من المحالات * فان قيل * الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا
اعتباريا يأتينا في الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكرنا * قلنا * المتأني لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاكتليات المنفية في تفسير الوحدة
والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول منتصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عند هو بتقدمه عليه مطلقا عند نالوا التقدم والمعينة
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو منتصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك * فان قيل * الاضافات والالوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل
مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يمكن في تعقلها تعقل احد
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يتنع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
ولاشك ان هذه الحيشية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ارتفاع التقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبد بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لم ينصافه
بالصفات الحقيقية فهذا يران على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره . والالم يكن
ايجاد له اولي من ايجاد غيره . وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحد
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الاخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره . والالم يكن واحد احقيقا و مرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغيري قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا بالخصوصية جزئية
معينة فهو منسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
وبالخصوصية مطلقا بالخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن
الفاعل فلانسل امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شئين
يصد عنه بسببها مجموعها دون ماسواها لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداية
غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاتها مع احدها
خصوصية وبحسب امر سلمي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل
لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود
الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
الخصوصية التي قائم ان وجود الاثر متوقف عليها بامر اعتباري قطع ليس
لها تحقق في الخارج وانما التحقق فيه مآلة تلك الخصوصية واليس من شيعتكم
من يجعل امكان المغلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة
صدور فلك ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
احدها خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
شئين خصوصية بل منع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخرها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
 بالحققة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
 مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يلبه كما يسندون الى العلل الاتقافية والفرضية
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك مناقيلا اسوده وبنوا عليه صانتهم
 * وفيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى
 عندهم بالمبدأ القياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول في شيء اقتضى
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها
 وايضا انهم اذا اعترفوا بوجوب صدور رشيتين من الواحد اعداهما بحسب ذاتها
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محض من ترتب
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ
 لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور اعداهما بحسب ذاته والاخر
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره • الثاني •
 من وجهي الاسند لال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
 بطريقتين • الاول • انه لو صدر عنه (أ) و (ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس
 (أ) اذ (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولما ليس (ب) اذ (أ) ليس (ب)
 وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من المبين ان تقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)
 لا صدور (ب) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجفيف
 فانه ليس فيه تناقض وتافوا اما التناقض اذ قبل صدر منها التسخين ولم يصدر
 منها التسخين • الثاني • يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة
 صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من الجهة الواحدة وانه محال اما
 صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
 غير (أ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه
 صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذه بهمنيار حين
 طلب منه البرهان على هذا المطلوب • والاعتراض عليه • ان الشرطية اعني
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
 (أ) من تلك الجهة وهذا ليس بهضا لقولنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا مسلم
 الاستزام لفساد آخره ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان التقيضين
 مطلقان والمطلقان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان فسد

احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى عمره
في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ لجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض
عن استمالتها حتى وقع في غلط بضحك منه الصبيان قال شارح
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياء لا غفلاهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالفرض مما
يورد في صورة الاسند لال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قرب من الوضوح بل في كونه في غاية
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها عدد
بوجه من الوجوه ولو بعد القوا بل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا احكاما لقوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء لا في
الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية
فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولان له ذاتا وجودا
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلوم الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرهنا. فاق قيلي. وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه
دون وجود المعلول الاول. وجوبه فصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمه
قلنا. مرادنا الوجود العلم المشترك ولا نزاع لم في انه يراى في كل
الموجودات ولا يلقى ان الوجوب امر اعتبارى لا يصلح ان يكون عين
ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
لا يخفى ان قولهم ان الالقي ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطاي لا يلقى بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تمروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة
هذه الخيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استبد
سبيلان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سبيلين كذلك وكان السبب
الا تم اتم وجودا من السبب الاقص وجب استناده الى السبب الا تم
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله
فطائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف
مقدمة خطاية وتجب من ابي علي حيث اشتملها في هذا المطلوب وفيه
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسيبين الاتم والانتقص
ذاتي السبين الموجودين فليس هناك سبيلان موجودان متغايران بالذات
حتى يكون احدهما اتم والاخر انتقص وجودا بل الموجود هو العقل الاول
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما جاء هو وان اراد بهما ما له دخل

في السببية في الجملة فلا يسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العللة
 بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو انقص وجودا من معد ات
 بعيد كيف والا سلب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لها اصلا
 فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية
 اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا هذا الاعتبار وهمي محض
 فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
 اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
 المعنى في التام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى
 وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
 في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الكميات ليس الا
 المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به
 ولا بما يستلزمه والعري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر
 المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوده من الفساد ولهذا
 من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا
 بورود كثير مما يورد عليهم واثن قطع الطالب الحق النظر عن جميع
 ما قرره وغيره مما تركناه ونظر بين الانصاف في انهم كيف جسر واجبات
 تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا
 منه وتعللا لذاته وتعللا لفاعله وتعللا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف
 صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جد او هي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد
منها الف ومئتان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشرة وكذا اصد ر عن
العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن
العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يجزه واحد من فلك الشمس الصادر
عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما وردوه
في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها هون المطالب لكان او هن من نسج
العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهوباء السموات والارضين
وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصى
عن الاستكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان
التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
لا يبدو مساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي
واليه النهايات ومنه المبادى *

﴿ البحث الرابع اثبات الصانع للعالم ﴾

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوماينا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد هو جده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والذهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استوائه في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير مته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا تمتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * والا اعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قد بما فرضا الى ما ترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود واقادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل . نحن نقبوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بهما على ما يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا * يلزمكم جواز عدم انتهائهما الى علته واجبة الوجود لذاته لان تجبوز كم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائهما الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها اكثر ترتب افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنهى اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجزم عدم انتهاء افراد العلية الى

غلبة لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان
تحت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور متجمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما يتنافي او ائلل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يحطوا لتلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاثة فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
فان قيل • فلماذا لعل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تهاهي العلة بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو
محتاج الى العلة انتهت العلية هذا خلف والحاج الى العلة ممكن قطعاً واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والحاج الى شيء اى شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنات ممكنات
غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا
وعطولات ويجب اجتماع العلة والمحلل في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الا بعد جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الاليجاد خارج عنها اضلا اذ لا بد لكل ممكن في وجود منها
فقطها اما نفسها وهو ضروري البطلان ودينه عليه بان العلة الموجودة للشيء
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما جزءها فاما كل جزء وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كافية في وجود
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجد امستغلا فيتوارد كل الاجزاء
بالعلة على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله
لما ينشأ ولا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء
المجموع اكثر واما خارجة عنها هذا ايضا باطل لانه لا يتخلو اما ان يوجد
جزء من اجزاء السلسلة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتخلو اما ان
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تنافيها اذ هذا الجزء
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدون له لوجد المركب بدون له
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذ استحالة كل واحد
من اقسام الشئ استحالة ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة
علة موجدة واذ استحالة ان يكون لها علة فاستحالة في استحالة المزوم

باستحالة اللازم واستحالتها هي المطلوب الاول واذا استحالته هي لازم انتهائه
 سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون متمتعين
 ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب
 الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا
 يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوحه
 النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات
 كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى
 والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل
 تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل
 الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
 الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
 وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
 فان قيل هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة
 وبنينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
 فلي المتراض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
 وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا نقض اجمالي للدليل بانه
 مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما نذكر
 بعده وتفصيله باختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
 المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وماذ كرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة. اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير. واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه. ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة او لا فلي الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الاخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة. وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الاخر لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعنى مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخله في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالا استقلال موجد بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيه توارد علتين لاعلى السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتأمل. واما الرابع فلان ما ذكره من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعلبة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجودة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجود الكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بها الجملة بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها وهو تعليل الشيء
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
لم يحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم قطعها لو اوجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول
لا يجب بدونها وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفى نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
التاثير منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
علة فيها فالما يمكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
 يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
 اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها
 بما قبلها وانما الاستحالة لتعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
 لانه صريح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
 التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تهايل ما هو الداخل فيها و مراده بكل
 واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في
 الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة المأخوذة كذا
 وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
 بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث
 للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات
 والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
 الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
 كل واحد منها موجود ممكن وكان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة
 كافية في ايجاد كذا تلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
 في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
 هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة
 للاحاد وحشيذ تقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة بأسرها

اما ان تكون عين السلسلة اود اخله فيها او خارجة عنها او الاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يد اقبسها وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخله في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة اود اخله فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في فهمه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والتردد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل ثم ان هنا شيئا آخر هو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية الى الولا يجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب حصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال • يان الملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤه او المحتاج الى الغير
 سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها
 معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلة اولى منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعته ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها يلزم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب
 والخلف فاللزوم واورد عليهم اذم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب
 ويجوز ايراد النقض الاجمالي على اسند لالم هذا بوجه آخر الزامي ايضا
 وهوان يقال لو ثبت ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
 قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بوعظكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع اورد اخل فيه او خارج
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء من
 المجموع لما ذكر فان كان جزءه الواجب فاستحالة بينة وان كان الجزء
 الاخر لزم توارد العالين عليه وان كان ممكنا فتلوجه الاخير من الوجهين
 المذكورين على نقد يرتفع الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة
 الخارجة حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
 الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض اولا والمجموع
 ففي ما عدا الاخير من الختمات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدّر ضد في بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير يلزم صدور
 الاثنين منه فلم بجميع المقدمات يستلزم أحد الأمرين وهو المطلوب • فإن قيل
 لا لزوم غير وارد عليهم لأنه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
 صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع • قلنا • اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امران أحدهما يكون واسطة في نفس الأمر لصدور
 الآخر والأينائي في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان وأكثر
 أظهر من هذا فلا يبقى لأدعائهم هذا فائدة فيغوز الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا • فإن قيل • الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
 الأمر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدور عنه عن علة شيء آخر محتاج الى علة غير علة • واحتجاج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الآخر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك • قلنا • هذا لا يبعد لكنه
 عليكم لالكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علة لا يبقى في نفس الأمر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدور عنه ضدق الله لم يصدر المجموع عن علة فلتلزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن أصله ساقط •

في البحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه
الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهبية بان تكون
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء • اما امتياز في الوضع
كتركب الاجسام من الهولي والعورة على زعم الفلاسفة • واما
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية ووجود
عارض لما تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
هو اما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استمع الاشارة اليه في اثناء
المباحث ان شاء الله تعالى • لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
الجزئيات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى
اربعة مباحث اخرى • وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات
وللاس فيهما مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتديير
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلافا لما تقدم
اي الوجود الغير المسوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
والحيية والعالية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشوتهافقط يسمون

امثالها نحو الاويز عمون ان الثبوت اهم من الوجود وتفصيل مذهبهم في
 هذا موكول الى كتب الكلام فعم المتأثتون في توحيد الله في صفة القديم
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
 قديمة لله تعالى لكنهم اخلوا تعدد ذات قديمة. واما الفلاسفة فقد بقوا في
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذهبهم في ذلك. ومن الجوس
 طائفة يسمون الحزنايين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس
 والزمان والهيولى والحلاء. ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي. واما الایجاد
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بهما ولا يشركون به
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
 موجد بين خالقين لافهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شي الا مجردا
 واحد كما عرفت فيما سبق ولما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لما
 واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة
 لها بناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الألوهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
الحقيقي. فلماذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده
تعالى به متفق عليه بين مثبتى الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فتمتول علم على ذلك ادلة. احدها انه لو وجدوا اجبان
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا يد من امتياز احد هما
عن الاخر ولا يتصور اثنيته ونعد ديدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منها شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما
سباقى فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا
خلف. والاعتراض عليه. ان ما سبق من ان كل مر كب ممكن مبني على
تعدد الواجب كما استغف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لها هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممناز ابعين مشاركته في ذلك العارض
بذاته. فان قيل. لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا مجتبا الى علة فعلته
اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتاج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثانى لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عنه لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ولم يجب هي بنفسها او يغيرها لا يوجد كما حقق
جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا
انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع
اذ لا معنى للوجوب الا ان يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحثية
اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان
والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم قاذ كرم
معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امرا مائلا بالكلية والقسمان باطلان
اما الاول فلو جوه او لها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب
الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
فيهما واحد وثالثها ان العقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول من
الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمتنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سيما الواجب لتحقق والزم التركب في الواجب
وهو محال كما تصرحون به. وثالثها ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود
وكل موجود له تعين وتميز صاعداً بالضرورة فبسبب تعينه المخصوص
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً
هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعين المخصوص سبباً
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول
فلا نه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متخراً عن اليقين
لوجوب تأخر السبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا نه
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص معلولى علة واحدة
يحصّل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
ونعنه الى الغير واستحالته بينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينها فيوجد
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال
ويوجد التعين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل
لزم جواز الانفكاك بينها على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما
لزم بسبب غير كونها معلولى علة واحدة قلنا قد تقرر في موضعه
ان اللزم بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معاً

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق اثنان بجميع احتملا ته تعين الاول
وهو ان سبب التمين المخصوص هو وجوب الوجود فائنا وجد وجوب
الوجود وجد التمين المخصوص لا متاع تخلف المسبب عن سببه
النام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه
الاول فلا حاجة الى الاعداد وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد التحقق في الواجب فيكون
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتمين المخصوص وعلى
هذا فقوله فائنا وجد وجوب الوجود وجد هذا التمين ان اراد به
انه ايننا وجد وجوب الوجود مطلقا قطعا وجد التمين فالزوم ممنوع
اذ هذا التمين والوجوب المخصوص لا مطابق الوجوب وان اراد به انه
ايننا وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التمين فهو مسلم لكنه
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذمى هو المطلوب اذ ربما يقال ان
لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطابق
الوجوب عليها قولاً ذاتيا او عرضيا ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون
سببا لهذا التمين حقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للتمين
آخر فيعوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع
هذا وليس ايضا ضروريا وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الوجود ولا اختلاف في مجرد
الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما
محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب
محض الوجود في بحث آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن
تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
حاجة منه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاح ثم ان هذا الوجه في غاية
الشفافية لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يدعي ان سبه اما
كذا او اما كذا مستبعد جدا وتالها وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
فاذا اعتبر اخدهما لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع
الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس يحسم فكونه ليس

يجم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان غنيم بوجوب
 الوجود و صفاتا بتلواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم بيباه حتى
 اتكلم عليه * ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم تخاران وجوب
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون
 بعضها معلولا لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون
 معلولا لآخر فهذا الادلة ليس شيء منها تام لدلالة على المطلوب
 وانظر نوبتي من قيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم
 المسائل الالهية تبا ما يستحق ان يسمى برهانا وينبغي للاظر فيه بتأمل
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئا واكثر كل منها مستغن
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء
 في وصف ثبوت بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات العقلية
 المقطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
 من قصر الكلام على المأطرة مع الفلاسفة فيما اورد وامس الاستدلالات
 على المطالب الاعتقادية لا و ردنا بعض ائك البراهين لبتضع لطالب الحق
 ثمة وتبين الطريقين والتفاضل بين التريقين زيادة الاتضاح لكن
 قوله في هذا على * افصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية *

* المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية *

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا
 ممل وبالصفت مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض
 والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم
 والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى
 وقوعه على خلاف بينهم في كية تلك الصفات وتقاهم الفلاسفة واهل
 البدع والاهواء من الملبين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه
 تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع
 فاما الفلاسفة فبطاقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود
 حي قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم
 منها لغة وعرفا بل يزولونها بانه موجود موجود هو عين ذاته ومعنى كونه
 قديما وباقيا ان وجوده ايس مسبقا بعدم ولا لمحقوقا به فهما راجعان
 الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها الوازمها السلبية مثلا معنى
 كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديما
 ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى
 دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وينا ان هذا المنقول
 لا يوافق مذهبه المشهود * ودر بما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم
 انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي ترتب فيها على الصفات وبالجملة
 فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجوازو بالواسطة

لعدم الوقوع • احدهما • انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعاً
اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل و فاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى
والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى
فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بنسبة الى شيء واحد
بوجهين • الاول • انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع • والاعتراض • ما مر بما لا مزيد
عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيئاً آخر
وهو انه لو تم ما ذكرتم امتناع كون الواحد قابلاً لشيء و فاعلاً لآخر ولم
يقبل به احد • الثاني • ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المفعول الامكان الخاص
ووجوب حصول المعينين المسافين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي الملزومات
ثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب • والاعتراض
عليه • من وجوه • الاول • ان المحوج الى المؤثر عداها هو الحدوث
لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

❖ الثاني ❖ ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان
اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا
كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول
بالفعل وجب حصول المفعول قطعا ❖ وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة
كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف
نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب
وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا ❖ وقد اُجيب عن هذا بان
الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور
ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقول
وحده ليس بموجب اصلا فلما اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة ❖ وفيه نظر ❖ لانه ان اراد ان المفعول
اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون
وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل ❖ وان
اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه
فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من
الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي
ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد ❖ الثالث ❖ اننا نسلم ان
نسبة القول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للعجوب فان كثير من المقبولات مما تجب لقابلهو لا يجوز ان نكاهه
 كصورة كل فلك لميولا. وشكل كل فلك له عند كم وحرارة الار
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف. وقد احبب عنه. بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل. وفيه نظر. لان هذا لو تم لزم ان يتبع
 اجتماع شئ مع ماينا في قسمائه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون اتى
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود. والحاصل انك
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في مثل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف. وقد
 اعترض على الدليل. بانه لا يمتنع ان يكون للتى البسيط الى شئ آخر نسبتان
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك التى
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى. وهو مدفوع بانه لا يعقل ان
 يكون شئ واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة. نعم يجوز ان تقتضى جهة شئ وجوب شئ
 آخر له ولا تقتضى الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضى جهة شئ
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد تنقض اجمال
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شئ فاعلا لقبول شئ آخر
 اذا فعالية الاول له تقتضى وجوبه للتانى وقابلية التانى له تنقض امكانه

الحاصل له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال والاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لهاعنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزما لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعائهم هو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يملكه وينبغي له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غير هاولا لا يمكنه الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهام قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجرد هاعنه لا يلزم تجرد هاعنه في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنه في نفس الامر لا يلزم قصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا وقد يذكريان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم ان تتكرر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه وثانيهما وهو الزامى انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيشذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يمتناعه واما ان يفترق
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
 او تكون احداها محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداها ممكنة واستم
 قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
 في غاية السقوط . اما الاول . فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثير
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان . واما الثاني .
 فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب مائت فلم يشت بالنظر
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
 ان الصفة مفترقة الى الذات وانها ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة وما وقع في
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفترقة
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا لذات
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم تخصيص في العلل العقلية
 فبدر انه بعد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة
 الافتقار الى المؤثر عند هم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحادثة
 فلا يكون لها فاعل ونشعر بهذا اعبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفترقة الى غيرها واعبارها غير فارقة بين الذات
 والصفات في نسبة وجودها الى الذات بحرف اللام فتأمل . واعلم ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول بعقل كل شئ وان الصور العقلية لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من نوه ذلك الاتحاد وحكم بانها صور متباينة متفرقة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فاللزمه نضا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متفرقة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه او حده * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات الاول متفرقة فيها وحكم بانها معلولاتها فذاته فاعلة للأشياء الكثيرة وقابلة ايضا لها وهذا ان اعلان كبير ان من اسماء اصولهم التي ينون عليها كثير من احكامهم * ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سببية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هذا

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبيهم وانما اتتزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قد ماؤهم من نفى العلم مطلقا عنه تعالى وما شنع وابعده من ان يدعى مخلوقا لنفسه
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم
الحكيم الذي لا يزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويحمله
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد
لا شعور له بشئ تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا. ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضاينة وقد اعتنى ابو علي
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
والمعاد) من ان النفس اذا اعتقلت شيئا اتحدت بالعقول فهو بناء على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لاليان ما هو المختار عنده كما ذكره في
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة
لثلايلهم ما لزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخافتا تقوا عدا
مذهبيهم والعجب من ابي علي مع ذلك انه الذي في او هام اقوام انه لا يعدل

به ذكاه كيف يتاقي منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج
بسميها رايين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتاقي منها كل ذلك
في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن
الادليل على نزلهم فيما يقولون وعدم وثوقهم بما يستدلون والافان كان
ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الرادون عاينهم
فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغيياء لا اذكياء او فهموها وعرفوا قطعتها
وحقبة نتائجها ولكن انكروها واعتادوا فيكونوا اسفهاء لاحكامهم وعلى كل تقدير
لا يبق وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلانها مهم بالجهل او العناد فكلام
احد منهم لا يوثق به واه السلف فلان النقلين لكلامهم البناء هو لاء المنهم من
الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون
ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق انبين خصوصا
ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا
ينفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
يجرد العقل ولراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن لغو اية *

المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولا
لا خفاء في ان الوجود ذات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه ومباين
له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوها وبعضها
لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير
الشاملة للكل فهي من قبيل مابه التميز من وجه ثم ان مابه يتميز الموجود
عن جميع ماعد او يسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً عن حقيقته الموجودة
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهية
الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية
مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
في هذا الفرد والالزام تخلف المملول عن علته والالزام عن ملزومه
اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك
كما في القول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد . وثانيها .
ان تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض وهو العرض
العام ان كان محمولا ومبدأ . ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافرادها
اما مقام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحیوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهب بالنسبة الى الانسان
والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان
عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فإنه ليس في الخارج شيء
موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله
ليكون مجموعهما الانسان والالامتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان
بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال
يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان لكل
واحد منهما وجود مستقل لما اتحد ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء
واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل يتزع منه ماهية كلية من امر بهم
محتمل للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها هو جنسها الذي
هو الحيوان ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقا للحقيقة
زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي
الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التمين ايضا جزء
عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
او بسيطا وآخر هو التمين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينهما وبين ما يأتى الى امر مخصوص
به يتميز غماده لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على
هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض
وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتراكين
 كثيرين ومن أجلى البدييات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك
 فيه * ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل
 عليه بانه جزء لهذا التعيين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه بمافقرناه وهو انه ان اراد بقوله
 انه جزء لهذا التعيين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب * اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصوره
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
 مشاركاته في تلك الماهية * واورد القلا سفة دليلين * احدهما النفي
 التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا * وثانيهما *
 لفي التركيب العقلي خاصة الاول * ما قالوا التركيب واجب الوجود من
 اجزاء * لكان مسبوقا بها * ففتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء
 من اجزائه * وافتقاره اليها او كل مسبوق بشئ * ففتقر اليه ممكن ولا شئ
 من الممكن * بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا المزموم وهو المطلوب
 * والاعتراض عليه * ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان
 يكون مفتقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدعي فلا بدله من برهان بين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء
 واجبة غير مفترقة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفترقة الى الفاعل لم يكن
 المركب مفترقا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
 مستلزما للامكان ومناغيا للوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه
 ممكنا يكون لا محالة مفترقا الى فاعل فيكون المركب مفترقا الى ذلك
 الفاعل لان المفترق الى المفترق الى الشيء مفترق الى ذلك الشيء وان
 لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب انه وقد مر استحالة قلنا
 قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
 الواجب فلا يتم ما كان مبنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
 يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر
 الى علة سواه كانت له اجزاء لولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
 لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
 دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصلح على
 ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب
 واجب الوجود لا افتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
 لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعالم اجزاء
 عقلية لو خارجية كما هو المذهب ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء
 الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه لنا هو بالنسبة
 الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنوا الحال فيه واجبا .
 فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
 فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
 قلنا . هذا المحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه . الثاني .
 اى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضى الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضى الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللزوم دليل
 على تنافي المزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذى سميناه التعين اذا الاحتياج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل
 لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل لشيء مستلزم
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد تقرر وجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتى بيانه

وليست حقيقة شئ مناسواه في الوجود اذ كل منها يمكن الوجود ولو كانت حقيقة شئ منها في الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه واجب . ويرد على هذا انه منبئ على ان حقيقة الواجب في الوجود فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معناهما على تقدير تمامهما لا يوجب ان الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل ماسواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرهما فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايما مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لاعقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا لا يبراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقائق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من الممكنات اى ليس ماهية منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له • وقد يقال • في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشترك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة • وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين • احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤه هابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية • وثانيها • ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة • وفيه نظر • لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضت افتراضا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم الابطاذا كفي الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يطل به مادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو ان كان متضمنا لمنع مادعاء
 المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
 في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
 ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليطل به مادعاء المعارض من
 ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادلته ما ذكر في الوجه
 الاول فباجتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة . وقد عورض اصل
 الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
 بوجه الزامى وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس للماتحة وتفسرونه بانه
 الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
 جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
 يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية . اجيب . بان
 ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفصل
 بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
 الواجب لانه يقتضى ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهوا لاما هية
 للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
 بالفعل امر ان . احدها انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون
 الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان صدق
 كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
 ان نعرف انه موجود مقدم . وفيه نظره . لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابية وكل حكم اجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المدوم كل شئ عنه مطلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالصدق بكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودًا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت
كانت جوهرًا * وثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لما سيماع قيد سلبني فثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا * قال الامام
الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا *
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد افننا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه وفيه نظر
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون الم عرف جنسا عدم كون الم عرف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا
 اذا عرفنا الجواهر بانها موجود عنصرى له قوة الحركة الارادية لا يخرج
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
 لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
 ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
 الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
 اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى ولكنه اذا ما
 لا يكون بد يبا فطريق معرفته ولكنه ليس الا بالحد ومعلوم ان العلم بكنهه ذات
 الله تعالى ليس بد يبا . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
 ولكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان يتقل ذهن بطريق
 الاتفاق من خواص الشئ الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

لقلوب المتخالين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى •

✽ البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا ✽

اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنع الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اقامتها بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات • واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غير هالكان قائما باقطاعها عن الوجود الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بيننا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام • احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا احتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا • وثانيهما • وهو العمدية في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل • وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلته لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عابه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلوم عن

علته التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة للوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسميه ممكنا واما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قد يم * وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مسئلة الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل يمكن وقوع ان تقتضى ماهية معينة فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لافي مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما قرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه
من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بدیهي التصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان
 يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشى والضحك
 واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهية انه لا يحتمل ان يصدق على شيء ثم بنفسه
 ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراءها وهم يقولون ان ذات
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل فيرم قيم لغيره . الثاني انه يلزم ان لا يكون
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى
 ما ذكرناه وهو نفس الموجود لا المتصف بالوجود وهم يحيون عن هذا
 بان كونه عين الموجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الموجود
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الموجود والموجود في كونه
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الموجود موجود بالموجود
 والموجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره
 الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهي
 انه يتنوع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة . وما يقال . من ان الموجود واجب
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يمرى
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الموجود فان
 الموجود وحود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
 لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه * فان قيل * نحن
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد
باحدى هذه الجهات مشكك فلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها * قلنا * ان كانت الصفة عين
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لمكان الواجب وان كان
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل * اذ لم يكن
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اخرجيا . قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكونه
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلاً زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثاني لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجي اولا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذا تصاف الشيء
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الآخرا موجودا او معدوما بدون
وجود ذلك الشيء متمنع بديهية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج . الثالث . انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتضى عارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لذهبيهم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا لا مالا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجود او كونه معدوم. مالا ما يتساوى عروض مطلق
 الوجود لوجوده الخاص ولا عرضيه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا معنى قولهم
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف
 ابدا مطلق الموجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العلم الى الخاص للبيان
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد
 بالعلم هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
 الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الموجود الذى به يكون موجودا لا الموجود الذى
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلا نعرض مطلق الموجود لوجوده
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين
 كبيرين معتبرين عندهم وهما سابق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي
 واحد وان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشي ممكن
 لا احتياجه الى معرضه سواء كان المعرض واجبا او ممكنا سواء كان العارض
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهب الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
 ولا يجوز ان تكون علته غير معرضه لا استحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
 من الوجود فيكون فاعلا لمعارضه ولا شك ان معرض الشيء قابل له فهذا المعرض
 فاعل وقابل لمعارضه . واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
 صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنا وبطل ايضا ما قالوا
 ان المعلوم الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
 لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
 والممكن ليس كذلك فافترا لا يعنى هذا عن الحق شيء لانه يجب ان
 يكون الواجب مقتضيا لانه وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وان الكلام
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض في الخارج
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لاثبوتها فلا يكون العروض موجودا خارجيا
 ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
 فلا يحتاج شيء منها الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشيء الى
 الفاعل انه يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
 على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكر * قلنا * كما ان الممكن في اتصافه
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذا ابدى من غير فرق
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى
 لا يكون الا انصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصباغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف

موجود فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المنبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويطلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده كالحايون والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادة ففي الممكنات عارضة لما هي تأتافي كل ممكن بثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبينة له هذا حاصل

مذهبهم • ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره • وبطلان كل منها غنى عن البيان
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذهاته عروضا لماهيته او لا عروضا لما ولا يقتضي لاهذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضا لما في الواجب لعلته
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد • الى غيره • لا يقال • المحتاج الى العلة
هو العروض لاعدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة • لانا نقول • فيحتاج الى
ذلك لعدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء
العارض العام للعقائقي المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك العقائقي له كما ان
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس
يقتضي عدمها بل الامر في الداتي العام ايضا كذلك كالحيو بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق • ومنها • انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لم
بل ادعوا فيه الضرورة كجأهم وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته • ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
منهم بإمكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته ومنها انه لو
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعلله
وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة ووجه اللزوم
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات
واقضاء تلك الصفات لان عدم الوجود لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
ولا شك في استحالة ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فلمتصف بعلة الممكنات بتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي
هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم تبوت لوازمها
واحكامها التي من تلك الوجودات مع ان قوله عدمه لا دخل له في علة
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فقول الوجود من حيث

هو وجود محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفترق الى
 المادة فكيف يمكن انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه
 بحسب يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس * ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا
 على افراد * بالتشكيك * فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلي ولو كان مرادها ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحاصلين فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور * قلنا * لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحاصلين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحاصلين
 عارضان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شئ
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطابق الوجود يقتضي انصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصة الوجود المعارضة لذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات
 توهمه اني كون مفهوم مشتركين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
 في الحقيقة وذو له عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالشكك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير
 كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا واعلم ان لبعض
 المشايخ لمحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها
 من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر
 والا لباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون
 في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمجملتها لا يظهر
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متعق فلنوردنا كما ذكرها ذلك الفاضل
 لتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
 فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره
 فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن يوجب فلا شيء من
 المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
 فهو لا يكون الاعين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما
 وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً بذاته ويكون تعيينه بذاته
 لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد واتقسام وقائم بذاته منزوع عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي الجزئي المسمى عن التقييد بغيره
والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لأن الأشياء يتعدى اطلاع على ماهياتها
فالموجود كلي وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق
ثم أورد القاض عليه أن الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد • وأجاب عن الأول • بأن الكلام
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ فإنه يجوز أن
يكون مفهومه كلياً وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك
في حد ذاته كالمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته • وعن الثاني • بأن
المتنع هو البرهان وما يؤدى إليه لا الاشتهار في السنة الأقوام بمعونة الأوهام
• ونحن نقول • يجب أولا أن يحصل معاني الألفاظ التي يقع الحكم عليها
أو بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقيقة الأحكام وبطلانها
فإذا ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم
إليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان أن الوجود موجود إن كان
ما تفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح أيضا
في الوجود وإن كان مراد • ما صرح به من بعده أنه الشيء الذي له نسبة إلى
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود إذ نسبة الشيء إلى نفسه لا تعقل
الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان أنه موجود وإن كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليست حتى ينظر في صحته وفساده . ثم قوله
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
 وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
 مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعلم من هذا
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
 الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
 وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر . والحاصل انه ان كان
 لبداهيات العقل من التصورات والتصديقات وما يلزم منها من النظريات
 القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو يديته فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً
 بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به
 في نفس الامر بحيث لا نسبته اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة
 وامثالها تحالفاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
 موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لهذا نسبة الى الوجود
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ياتي شيئاً ما ذكر فليس بحق وان
 لم يكن لبداهياته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
 بني الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
 في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها يحاثل العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول
عن ادراكها كالحس عن ادراك العقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
ها كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
عينها وحقيقتها وانما تازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعي انه
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها شيء واما ان
دراك نقاضها والحكم بها احكاما بدعية او مترتبة عليها لازمة منها قطعافلا
وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها ميرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
فانه ينير بشعاع او في هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال
الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة . ان
يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
وسائر الاشياء . انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليتها والمرتبة
في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
والاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها
مستفاد امن غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهاتلاثة اشياء
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
عن الموجود به جازيل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان
يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود بعد الاشياء عن العدم كما ان النور بعد
الاشياء عن الظلمة . وكان النور متغير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
وفي هذه المرتبة شئ واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموعدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه مسموع
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشيء بنفسه بديهية بل من محققهم من
 صرح بان صور ذلك الانصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
 متغايرين واذا لتغايرين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا
 * فقول القائل الوجود موجودا ومعدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
 عبارات ليس لها معان محصلة ومفومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد
 بين القبيضين حصر عقلي بديهي بل من اجل البدييات فرادهم ان كل
 مفهوم متغاير لمفهومى قبيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصرا
 بديهي اصاد قاصرة وانما لم يحصر وابتدأ التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد
 الشيء بين القبيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد
 احد القبيضين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض
 واما ليس بابيض مثلا كان ترديد مقبولا صحيحا بديهية واما اذا قلت الجسم
 اما جسم واما ليس جسما وارتدت بالجسم مفهومه لا ماصدق عليه لم يكن
 ذلك ترديد بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتبارى كافى في امكان تصور
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم
 اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثانى لان الاول صحيح
 دون الثانى بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثاله ابعد بالنسبة الى العدم فان
شيئاً منها لا يتصور ان يصير وصفه فان احد الايتوم ان الوجود متمركز او ساكن
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يبعد بكم نفعوا الله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
لى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل
عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجوده * وفيه نظر حلي * لان الاعتراض ما كان
الاسنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او موجوده ممكن فعلي الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اصلاً وما ذكره او لا من الشرطية فهو مسلم عند المعارض لا نزاع له فيه
فلم يرد على إعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلح
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او موجوده
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه
موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع انتماء سلسلة الوجودات الى موجود لم يكن

وجود مقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علته لوجوده كما
تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره
هنا فتكرن مقدّماته المذكورة ضائعة فوضع ان اندفاع الاعتراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيبين به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان الشروط فيه اقتصار الكلام على
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ما ذهبوا اليه اعنى كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لترويحها بهويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنية جدا عن
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يفتر بظاهر المقال .

✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
بيان ضعف ما استدلّت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلوجهين احدهما
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدّماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزاء معنوية وهو المهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للمركب
وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه

ان كان فلكيا اذا الجسم جنس لجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
 وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
 ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
 غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
 معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
 اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
 مشارك في الماهية والاي لم يخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
 هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
 فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
 الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها
 من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
 اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
 ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
 المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة لا بطلان لزوم كونه ماديا
 لضاعت المقدمات اذا الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
 فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خراط القناد
 واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
 الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع ان يميز
 يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموحدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلمحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للكن بهذا المعنى فقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا حيث لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جسما له مشترك نوعي كالتعصريات مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز الملع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنزل وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشترك نوعي كالتفكيكات . الثاني . ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى مما لها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلا يتم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا شيئا واحدا وهذا لا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الاترى
 النار لا تسخن اى جسم في العالم بل ما يلاقي جرهما او كانت قريباته
 والشمس لا تنفى الا ما كان مقابلا لجرهما وكذا المثالها فان لا يكون فاعلة
 لمفارقى لانه ليس له وضع مع شئ ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
 الجسم هما المهيولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
 فالقيام والقعود وضعان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من المهيولى والصورة ليس
 بجسم فلا يكون لشيء منها وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا لصورة
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب • والاعتراض عليه • اما اوله •
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
 الامثلة استقرأ ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات •
 واسندل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحادثة في هذا الجسم تسخن
 البعيد من هذا المثل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذا لك لما كانت القوة
 جسمانية بل مجردة • ولا ينبغي ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
 التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
 على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
 الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالتها • وايضا المفروض في
 تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالتها القريبة منها
 والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم
 استواء نسبتها الى الكل الشامل لحملها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
 من حلولها في غيره • وامتدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور
 متفان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
 ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
 تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بذاتها لا بمواد
 الاجسام كالانفس المفارقة لذاتها لا فعلا لكن النفس انما جعلت خاصة
 بالجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
 كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم
 هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا نظر •
 لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لحملها او متعلقها
 وضع ما اذا فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
 من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل الله لا يفعلها
من وضع مخصوص معين لمحلّه مع مفعولها مثل القرب والمقابلته ونحو ذلك
والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكات ان هذا الحكم اعنى صورة
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بدني وهذا ثبت عتيد لكل مدعى يتقطع عن حجة
بعض مقدّماته لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع الناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة وانى نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والا يعجز عن مثله مدعى فلا يمكن اتمام المناقضة مع احدهما اما ثانيا فانهم
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها مصحح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المادية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المادية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولاً ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية زوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها لم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطاً باحدى الصور المتعاقبة لا بينهما فاذا زالت صورة الماء حدث في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهوى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهوى مع بقائها حين اجبتم بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلّة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروطاً بالذات على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم بقي والاسقط بزوال بعضها اذ لم يخلفها الاخرى في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لا نسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينف في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثاً فما قيل ان المادى يتأثر عن المجرى كذا كذا صحت المجرى مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحمله بالمادة مؤثراً الخصوصية ذاته في المجرى فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان هـ لا في الماد و متحيز للوضع واي فرق بين التأثير
والذات في ذلك * واما رابعاً فمقابل اننا نجد ان الماديات كثيراً ما تؤثر في
المحركات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتفع في القوى المدركة
للجزيئات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فليهم
ان يحملوه حال كونها منفعة ايضاً ذوات وضع غائبة انه لم يتحقق الوضع بين
متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد ما نرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقاً وبالجملة
كلهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلاً مستدركا
لا حاجة اليه اصلاً وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلاً لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة
والى ما استدلو به عليه بل يكفهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركته
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلاً لمشاركته
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات الثالثة * ما اورد الامام حجة الاسلام
ارحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تناهي الابعاد وكل جسم فرض
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به
فلا يكون شيء منها مبدأً اولاً واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
الاختصاص اكون الظام الكل منوطاً بحيث تخيل لو كان اصغر او كبر

منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقصى القللك الا عظم متقدرا بمقداره
المخصوص وسائر التعداد يرتبط بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا
لكون النظائر فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذلك اذا قدر
غير معلول اذا لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم اخنص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به
بحيث يختلف بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء ❀

❀ البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم ❀

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدليل
على ان العالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
فاخذى المسئلتين كانت غيبة عن الاخرى فلذا اتركتنا هنا هذه المسئلة
واوردنا بدلا لها ما هو اساس للباحث الآتي وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متحيز في ان
حقيقته ما ذكره ذلك انه فسر في موضع بالجور عن المادة فقل هذا يكون امر اعدما

ولا ينبغي فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات إضافة كقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر الماقل المطابقة لما هيته المعلوم وتستمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد إضافة فهذه الكليات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه سيفي حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا لا اضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائها بل لشدة وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اخبره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاتساعات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند الموجد لا بوجود اصلي بل بوجود ظلي ويان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف لمجاور واستحانته واحراقه وتنويره للار ويسي هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا دهنيا وظليا

وغير اصل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجود ينشئ واحدا لتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور. فان قيل. ماذا كرم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والقردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية. قلنا. المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها. واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بلوازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي. ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين. الاول. اننا نعتل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

المندسية بل التي يتمتع وجودها في الخارج كاجتماع التقيضين وارتفاعهما
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
 لان الصيرية لا تنقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
 في الخارج لان المفروض هذا هو في الذهن لانها متقابلان ليس
 بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
 دون عدم غيره والعدم ان معدوما صرفا فكيف ومن مذهبهم ان كل
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما
 عداه كيف يقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدومات
 هو دون غيره فالتنا في بين كلامهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
 وما يدكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
 فيه كثيرون غير مسموعة الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
 ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبت شيء لا خرف في نفس الامر يستدعي
ثبوت الاخر فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة
فيها . والاعتراض عليه . اما اولافان ما ذكرتم متعوض بقولنا المعدوم المطلق
اي في الخارج والذهن معامق للموجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي
صادق قطعا ولا يتصور للحكم عليه فيه ثبوت اصلا . واجاب عنه .
بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو
ماقت لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت
المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت
له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له
تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر وامانا نيا فان
نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لا تشكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر
خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
* فان قيل * الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
منها في عقولنا مطابقة لما هي بمعنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
فلبست لها مطابقة معها فثبت الفرق * قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون المتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا
موجودا فيه واما ثبت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها ما في نفس
الامر ويعود الاشكال بهذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه
البارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض القارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثبت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى
كما عرفت فنفس الامر متناول الخارج والذهن لكنهما اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كما كواذب
فلا تسياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها بالصفة في الذهن الا انه ليس للوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلوم فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فان رفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقل ارتفعت حركة المفتاح
وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بأنه وجدت حركة البد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس إلا أن
 عدم العلة لما لم يكن له تحقق إلا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل أصلا
 هذا كلامه مع نوع تغيير للمعبر عنه على ما ذكره فمعنى مطابقة الأحكام الصادقة
 على المعدومات الخارجية أنها من حيث أنها حاصلة في الذهن مطابقة للمعن
 حيث أنها ثابتة للأشياء في حد أنفسها ولا يتأق مثل هذا في الكواذب فظهر
 الفرق واندفع الإشكال من هذه الجهة لكن بقي الإشكال في مثل ما ذكرنا
 من الأحكام الصادقة على المعدومات والمنتمات مطلقا في الخارج
 والذهن مما لا يثبت لمحال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وأيضا
 توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
 يصبح الحكم بأنه ما كان علة له إلى أن حصل في الذهن فإذا حصل فيه صياع
 علة له وإذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى أن عدم العلة الذي
 لم يتصوره أحد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وأيضا نحن نعلم مطلقا
 أن المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن أن سلم الوجود الذهني فأمكان
 وجودها فيه أي تساوى وجودها لو عدمها فيه بالظن إلى ذاتها ثابت قبل
 وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
 من أن الوجود لا يصلح أن يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
 المذكورة وأن سلم أن الوجود موجود فإذا اتصف هو في نفس الأمر
 بمساواته لعدم كان عدمه أيضا بالضرورة متصفا في المساواة للوجود ولا

تحقق احد المتضادين الحقيقتين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة اتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدسة
القائلة بثبوت الشيء لا خريستدعى ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع فان
قبل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية فلنا الضرورى ان وجود
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعى وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود
حقيقة الا ترى ان للمعى ثبوتها في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فاحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منا اننا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليه بيان ابدعونه ودفع مانورده
على ادلتهم بما لا يبق معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة مادعوه قطعا
ضرورة او برهانها بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع النظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك
لذات المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقة متمثلة عند المدرك يعنى حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو
 اى انتصب عنده قائما ❦ وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بما في متناه
 في غاية الشبوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم ❦ فلذا اقال
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم
 انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثرون
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني ❦ وبما قررناه اتقاوا ما بينا
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما
 اعتباري ومن اختلاف احكام الشيء ولو ازمه باختلاف وجوديه وانه
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
 وبالا عوجاج مثلا حارا واسودا ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
 والياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين ❦ ومثل انه يلزم ان
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بظمه بل
 حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها والوازم بينة
 الاطلاق الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها

يظهر بادي تامل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات
قوية لا مدفع لها. احدها * ان العلم من الاعراض الفسائية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لان تصف النفس بها وكون مح
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات الفسائية مثل القدرة
وغيرها وان كان محالها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هالك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير
موجود لان تصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها
الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما
نعلم الانسان بالضحك ولا شبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما لكنه بل ان كان لما هية الضحك فتعريفه
المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع ان اكثر علومنا من هذا القيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا اذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشيء عرضا
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فلان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منافاة في هذا
ولافيا اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاختبار الثاني
من اخرى منها فلا محذور * قلنا المتبر في كون الشيء جوهر او عرضا
وجود . الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك
والايلازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد . وهذه
الاعتراضات لا تخلص عنها للذاهبين الى ان الوجود في الذهن هو نفس
الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامان ذهب منهم الى ان الوجود
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة القرس
المنقوشة على الجدار واذا قيل للعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز
اي صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو
كالظلال له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين
بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا ولا في كونها جوهرين
او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن
وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز
بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينبغي عليك انه ليس على هذا الرأى

لشيء حقيقة وجود ذهني اى غير اصيل ظلى هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في ذهن وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذ لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته ❀

❀ البحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء ❀

اماعند الملمين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والى علم به . وما يقال ❀ من انه قد يصدر من التائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشئ لان استلزام الارادة للعالم بالمراد ضرورى ومن اين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم ثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ماسواه من الموجودات ثبوتنا واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشئ اصلا لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره . ومنهم من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع لا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو على والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا البحث والاخيرين في بحثين آخرين فنقول اورده تعالى انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين. احدها انه مجرد اى غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
المانع من كون الشئ معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من
كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء
وايضا نعلم بالضرورة ان كل مانع له امكان لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه
ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا
فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحيث ان لم يكن
ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته
في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجى وهو فيه
قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا تصور تلك المقارنة الا بحصول
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا اذ اثبت امكان تعقله لاثبت

تعلقه لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما
والاجاز وجوب شيء لها لكنه لم يميز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
سلف والمجرد يرى من المدة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لثلاثتهم انتقاض الدليل بالصورة العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة فانتهاما ماهية اخرى فينبغى ان تكون
عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذي
هو محل لها فاذا زيد هذا التيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارسام اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرسمة
فما عداها هو المطلوب فادامت صور اعقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغى ان تكون محلا
لما يقارن بها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبنية من قبلهم بدليل نام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذا الحقيقة ولا يلتفت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة القول والنفوس وسائر اتوى افعالها والمنفعة كما عترفوا
 به عند هم غير مقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل
 ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان اراد وبالعبر جميع ما عداها
 وشئ من الوجهين الذين ذكر وافي يانه لا دليل لهم على عدم تنافي
 المنقولات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
 لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو بإمكان بعض
 الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
 لا يفيد هم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه
 وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
 ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكر وامن ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته
 في العقل ممنوع وما يبطله قد مرو لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها في العقل
 فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها مطلقا وما ذكر وامن ان امكان المقارنة
 اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
 الشئ لا يكون ابد امشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا
 ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شئ واجبا وممتنعا
 وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت موانعها وجب
 والامتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عن ابد
 لكن هنا امور ثلاثة متخلعة بالماهية مقارنة سالين في محل مقارنة المجرد و ماهية
 غيره اذ اتعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

الحل للحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى وان كانا متلازمين في
التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانما
الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة
ماهيات مختلفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منهما ممكن
ابدأ وليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا يتفك امكانه عنه اصلا لكن
تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل
وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في
العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
الامور العقلية والخارجية كثير اما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما ذكر حكم عليها بالمنع لاجتماع
وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينها
وهي مشروطة بامكانها فتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه
وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا في سواء كان في العقل او في
الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم ممكن مقارنتها في الخارج ايضا
وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في الخارج تلتا نسب امكان العقله
وانما يلزم لو كان ذلك حصول شئ يتحقق امر مشترك بينهما وعمل لا يلزم
ان يكون ذلك الحصول شرط لا يتصل غير مستلزما فلا يلزم من تحققه
حيث ما كان تحقق العقل ولا يمكنه لو في بيان تدافع التقض

بزيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
 ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال
 والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولاً منع اللزوم فان تساوى الشئين
 في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف
 الحكم بين شيئين اصلاً اذ ما من شيئين الا يوجد بينهما تساوي امر ما فجاز
 ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
 اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
 والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية
 تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
 الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
 من الشيئين حالاً في الآخر ومحال به باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت
 الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
 يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه ومحال به ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
 استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
 من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
 لو اشغلنا بنقلها ويان ما فيها من التعسف لا دي الى التطويل مع اننا
 لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
 لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
 في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيها * انه تعالى لو كان عالماً

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلانه تعالى علما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلا سياتي في البحث الذي يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه • اما اولا • فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى المبردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سياتي فيما بعد
 ولهذا استثنيت في اول الدعوى • واما ثانيا • فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك • وايضا ما تنسكون
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
 والعلم بالعية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتسعين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
 ذكره وهو هو ايسر بدعي واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما ستطالع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

❖ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ❖

وقد استدلوا عليه بوجوه ١٠ الاول ٠ انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه ٠ انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبني على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني ٠ ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الفرواشي الغريبة والالواح المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لانه ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه ٠ انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يبي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئ وبين ولو سلم فهذا لا يتأتى بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
التغاير الاعتباري بين المتسعين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
الذهي وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة
حالة في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري
فما ذكروه او لا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه
هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا
لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا ثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
ودليلهم الثاني لا ثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم بما يفهمه بالضرورة
كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر افعاله ويعلم قطعا ان مجرد عدم
غيبه الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا
او ماد ياليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبه الشيء عن نفسه ليس
فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم
وهذا مما لا يشبه على النصف فان ابوا الا الاصرار على توحيدهم والاخرون
على تقليدهم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم
دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالماً لذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذلك • والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس يجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتوه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما استستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته • وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فسلم لكنه لا يجد يكمن نفعاً وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقاً لكنه مخالف لا صلح من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتراكه بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٢ او نقائص مستحيلة على الله تعالى • وايضا الموصوف بها اكل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم •

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالماً بالجزئيات المتغيرة •

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالماً بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كأجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان
 التشكل لا يتصور الا متقسما وارتسام غير المتقسم بالمتقسم محال فيستحيل علمه
 تعالى بها لانه منزوع عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المنفردة بثلاثة اوجه
 - الاول - انه لو كان علما يلزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة لما للزوم فلانه اذا كان زيد مثلا
 سيد خل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم
 شيئا منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما مر كبا واما بسيط او ان كان
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئا
 منهما او على الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل
 من الوجود الى العدم وبعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين - والاعتراض عليه - منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نفس الاضافة بين
 العلم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد
 المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
 وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها
 او تكون كانية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوته مادام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها
 مادام الذات والا لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان كان
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاؤها عنه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له نقل الكلام اليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا في الوجوب الذي سمي
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار السببية والاضافة فماد كرتهم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبعضهم قل في الاعتراض على اصل الدليل يمنع الملازمة مستندا بان العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم
 الاول اذلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الاذلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد اسيد دخل
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طروغ غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزعه عن هذا فاعلم الاول انه سيدخل عيني علمه بانه دخل • وانكر

الآخر ون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه • الاول • تنافي محمولها بالمواطاة
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول
الاول جهل والثاني علم • الثاني • تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
يموزان بعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل الدار ولا يعلم انه دخلها
سواء علم انه دخلها ولا وكذا يميز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
انه سيد دخلها سواء علم انه سيد دخلها ولا • الثالث • تنافي شرطها فان شرط
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع • الرابع • تغاير متعلقها اذ لاشبهة ان
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين
• الخامس • انه كثير ما هو جد احد هادون الآخرفان كثير من الامور
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثير من الامور
يجب ان لا يحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قل وقوعها بانها
ستقع وانفكك الشئ عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجود ان
العلم بانه وقع الشئ غير العلم بانه سيقع فثبت الملازمة وتم الدليل • وللاولين
ان يقولوا سيما تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لانه لا فرق في الماضي اثني على المستقبل
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمان فث معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكيم هذا ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكيم هذا والمعنيان لا يتحققان
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا
 ازلا وابد من غير تجد دولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان هتني
 احد هما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلم ان حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علمات الباعن الدخول تحت الازمنة
 ثابنا بابلدهر وهذا كما انه تعالى لا يمكن مكانيا كان نسبه الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا
 كذلك لا يمكن زمانيا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ماتوهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعلمة بوجوب العلم بالمعلوم ينافي ماتوهموه * ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل
هذا القاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فنافاة مذهبهم في هذه المسئلة
على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لازمة وهذا يستلزم
تناقضي اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . ان
دراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا لجزئيات كان
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما
الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعني المشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
والافند هم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عند هم وهو مبني
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التحيل
وما يجري مجراها من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات
كلية غير مانعة من الاشتراك بال نظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على ان ادراك
الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه واثن سلم فلانسلم ان انطباع
ذي المقدار له محمل وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود انذهني
وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدد . على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلائع بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
 الخارجى يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهنى طالبنا بالبرهان على
 ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا
 كثير من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
 ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قتلون بانطباع ذى المقدار العظيم كاعظم
 جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا
 لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
 بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
 قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
 انطباع ذى المقدار في غير ذى المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
 مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
 حد ذاتها كها قابلة لتقدير المنعوتة فتند حلول ذى المقدار فيها تعرض لها
 المقادير والافاتناح حلول ذى مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما
 لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل . واما المجرد الذي ينطبع فيه صور
 المقولات على رأيهم فليس بما يمكن له عروض المقدار لا بحسب
 ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
 وليس بمحاصل تابع لحصول ذلك الشيء اولا حصوله فلو كان البارى
 تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما
 تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غية عن اليان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * اننا لنسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للمكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض العلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فينتهي فيها اجراء ما ذكرناه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعة التي ذكرناها في الاضافة فقط *

المبحث الرابع عشر انه حل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا * اثبتنا الفلاسفة وانكروا المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كمتعلق نفوسنا بابدتنا ونحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدتنا فانها لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لان فيها ولا باثباتها ولا يتم ما اورد الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحررهم من هيبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * امامهم * فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر الآخر مطبعا في مادته وصورته
بمنزلة نفس الحيوانية لئلا ترتسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضطباع
ويقال له النفس الجسمية والنفس المطبوعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر آخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتعريك مستكملا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للكتابات بذواتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمية * والامام الرازي
جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
تلك النفس المطبوعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعني اذا اتين
متبائنتين وهو آلة لها معا بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فلمدرك وان
لم يدرك للكتابات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كخيا لتب بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير
سار في البدن وهي سارية في جميع جرم القنك فعلى هذا يكون الفلك
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى
انقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى. واما استبدالهم على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسكيات احدهما لا ثبات النفس المجردة وثانيهما
لا ثبات النفس الجسدية

المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان يبدو هاجمرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو مقصود
بالذات المسمى بالفرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة
والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
الحل دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصل له بالفعل لا بوض
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بعينه والاذان لم يقع ذلك ان شخص
ابدا كانت حركته لازمة الابدية ههنا محض وهدر اصرفوا هذا امتنع على
تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معينا يفي كونه كليا وكونه كليا يفي كونه معينا قلنا لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وهذا يصدق على

كثيرين فهو كل نعم قد يطلق الممين ويشار به الى احد المعينات بشخصه
 وبهذا الاعتبار يكون قسما للكل والشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود
 من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
 اليه لان المقصد الى المجهول محال بدية والعامل للامر الكل لا يجوز ان
 يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
 ليكون عقلا اذ الفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد
 الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدئا وانفسنا مجردة وهذا ما اوردناه
 • فان قيل • ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
 عليه وصعب الامر عليهم باقتطاعهم عن الجواب عنها وصلوا كفتوا بان
 يقولوا الفرض سواء كان نفس الحركة ونفي آخر اما ان يكون جزئيا معينا
 منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات قلنا • ان
 ان حركة كل فلك بل كل حركة مبدئية الى منتهاها عند امر جزئي بسيط
 لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الفرض نفس الحركة
 لم يتم قولهم الفرض ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
 لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
 الى اسكن فاللزوم مسموع ونعني ذلك لو لم يكن هذا الحزبي غرضه دائما
 وان اريد توقفه • • • • • جزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فلاستدل فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها اتمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة
لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
صته في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
وان كان الثاني فلا يتخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية لتلك على ما هو
ظاهر مذهب المشائين وكان خارجا عنه لكن لا بحيث يتأزعه في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين . اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاورضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو معلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء نصيب لزم ان يكون شيء الواحد
بعبته مطلوبا بالطبع ومهر و باعته بالطبع وهو بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض بعد حصوله منغ غرض

آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر
بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده واما القسرية فلو جبين احد هما
ان التسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة
لا يجوز ان تكون بانقضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على القلك فضلا
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شي من الحركتين
مقتضى طبع ان تلك فلا تصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية وثالثا ان التسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طباع المتسور ما يقاوم التسر فلنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لا في
زمان وانفرضه ساعة ثم قد رانه حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف
جهة التسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه
ايضا في زمان لا ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لرجوع
العائق ولنفرضه ساعتين ثم قد رانه حرك جسم ثالثا في طباعه ميل الى خلاف
جهة التسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء وهذا التفاوت
ليس الا بسبب تفاوت المعاوقة في الحركتين اذ القوة للحركة والمسافة فيها
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوقة الثانية نصف
معاوقة الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كرمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال • فان قيل • هذا منقوض بان جميع الافلاك تنحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا تكون قسرية • قلنا • المقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا الرضوية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلا نهاي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب ثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب • هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك • والاعتراض عليه • اننا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم • فان قيل • غرض الفعل لا بد ان يكون مقارنا له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة ارادية لا بد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها • قلنا • الفعل الذي يحل نفس الحركة غرضا له هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تباينها فلا يحذور • وقد يقال • في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشيء دوم بدوامه وملاقراره في ذاته لا يمكن ان 'ن' دوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل شيء آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذا ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر • اما اولافلان قوله مقتضى الشيء دوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبداء الى المتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى الوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تندوم

في حدمن حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه
 ووضعها وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني فنقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفتر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق لارادة بوجوده
 لا بد واما وقراره لقرض من الاغراض واما ان يافلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 الحرك القار كافي في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من هذا ان
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء
 آخر غير ذات الحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست لا التاوى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقواكم
 ان طلب المحال دائما محال انه المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

باستحالة المطلوب ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
 يتمتع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعلقات
 وغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا بمرهات
 اصلا ولو سلم فاذ كرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه من ان هذا
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما
 يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
 ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي
 ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا الا النفس الجسدية
 المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
 ولو سلم فلا نسلم ان العاقل الامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
 ان يكون الثقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد ينابطلانه . واما ما ذكرتم
 في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
 ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوعة . وما ذكرتم
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
 بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها
 وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة جهنم مطلوبا بان بالطبع
 ومتروكا بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة * وقد بطل كون كل
 منها طبيعيا حيثذا فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
 لا تقولون به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
 ما يلزم في الحركة للسند يرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع التحريك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المتعنى لا يمكن بدون ذلك * قلت .
 امثل ذلك لايتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او مزوم
 من مزوماتها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧
 فان كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهرو با
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو ليس
 الاستحالة * ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه
 بتركه واستحالة اعادته غاية انه يكون طلباً له فلا يلزم كون المهروب عنه
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستديرة مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية بقسرية لان كون الشيء
 توجهاً اليه بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
 هذا ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة القلب لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما ينتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاحلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون
المعاق وهو باطل فاسد بمقدّمه. اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
عصوت الزمانين في الحركتين الاخيرين لذاتهما تقتضيان مقدار من الزمان
لا متاع اي حركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المسافة وتماثل القوة الحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاق وهو كما فرض ساعة ففي
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذ فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعاق كهي لامع المعاق. وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان مقسم فلزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة اخر الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان زمان قابل للتقسام عندهم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
يضاحركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالغايات بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يريد ان على هذا التقرير لاننا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معيناً من الزمان و ليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الاربعة بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة الى فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان يمكننا في الواقع واثبات هذا مشكل جداً واما بطلان
 اللازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
 العروق فتكون حركة ذي هذا المعاق كحركة عديم المعاق بالضرورة
 ولا امتناع فيه ثم نقول ذلك لانه تعارض بحركة التمدد بالتسريع الى السفل
 اذا غرزي الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا غرزي الجد اراو السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان التسريع لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقاً وما وردتوه
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة
 ولم تذكر واد لئلا شاملا للافلاك كلها حتى يظن في صحته وفساده
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم المنصري اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اى اجزائه المفروضة متساوية في تمام
 الماهية فهى متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التى تقع
 هى فيها والاضاع التى تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شئ من تلك
 الاحياز وعلى شئ من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين التسمين غلبة
 من البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكوت على الفلك وايضا
 محال لانه رجحان بلا مرجع واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبنى على بساطة
 الفلك وهى ان سلت في المحدد غير مسلة في غيره ولابد لى لكم عليها في
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمه فيه متساوية فى صحة كونها قطبا او جزءاً من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 مما تقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءاً من كل دائرة صغيرة او كبيرة

مما ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقضية
وكل واحدة مما سواها لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معايل على التعاقب وعلى التقديرين
يلزم ارجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
واذا بطلت الاقسام باسرها استحال الحركات المستديرة على الفلك بل استحال
كون الفلك متحركا وساكنة فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة
اذ لا بد للمتحرك من احدها واما انهم ادعى ان الحركة المستديرة
لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسرا الا من بعضها
لبعض وانما كلها متشابهة الطوائع حتى لا ينصور اختلاف من قبل التسلسل
او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان الثاني على خلاف مذهبكم على انه
لو تم فلما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس
كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة
الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان وهو اللازم محال فمنوع بمقدمته
اما للضرورة ولانها انما تتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه
بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما توهّمتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك قسائية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه • الوجه الثاني • من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي يانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة • فان قيل • العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور • قلنا • العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور • والا عترض على هذا الوجه انه جنى على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كُنْ عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذاك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور واستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

المسلك الثاني * ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة للكل الى جميع جزئياته على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكل جميع افراد * وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع الخصوصية لا بد له من مبدأ لا ارادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو المطلوب * والا عراض عليه من وجهين * الاول * ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها صلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد هاجبها بان يشعر قبلها بانها من اى موضع والى اى مرتبة يرفع قدمه في اى موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضعين بعد ودهما بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
الزمان * وادعاه أن كل من يمشي اياما بل شهور او اعواما في حال غفلته
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا من كبرية
عظيمة مع انه كثيرا ما يكون في موضع قدمه حبة او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات
الفعل لا ترجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحشية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما لو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

المدكور نخشيان تغتر الطلاب بظاهر مقالهم . الثاني . انه مبني على كون العلم حصول الصورة والافلا يمنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبيهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فتقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجود الاول فان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فاین الاختيار و استواء الطرفين وجوازه فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فينقد ير تحقيقها وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها . قلنا . فنقل الكلام الى تلك الارادة وموثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجوده ما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمه ما فيجب عدم فعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل لاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها اكرتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل و الترك من غير موجب تام يستلزمها و اذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حاد ثامع كون فاعله قد يمتنع او هذا
ما وعدناك في البحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يعملون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند م قد يمة مع انهم
يعملونها اختيارية فمن حكم بان القديم يتمتع استنادا الى المختار باتفاق
الفرعيين فقد اخطأ *

البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضاً منه لكن بالعرض
فما ذكرناه في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمال النفس الفلكية في ذاتها و ما سبق تكملا لجرمها
ولهم اختلاف في التشبه به هو في الكل شي واحد اهتمت به قد ذهب بعضهم
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به هو الفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى وورد ابو علي المذاهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما
اجرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او لطيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يمتثل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لما لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات الفسائية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحدا ثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات. هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه. وفيه نظر. اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون
 الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله
 وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
 فان انماشي بالارادة كثير اما قصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج بذلك
 حركته . ن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للانفلا ك طبايع الى آخره
 ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعاد لما سبق بعبارة اخرى
 وقوله لتشبه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
 على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
 وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات
 الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
 بلا دليل كيف ونحن انما قطعنا انه كثير اما يقصد شخصان حركتهما معا
 اخذ شي معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتها
 في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه
 به متعدد هذا ممنوع . لم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
 التشبه من احد الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ
 الاول وهو تعالى . وتقدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
 قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
 الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات
الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان
الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحواله والالم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضى الا ان
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احواله
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالبداء الاول او بمجرد
آخرو لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احواله ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى
من احوال الحركة يكون متمتعاً على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة
ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شيء مع المذهبين ايضا غير ثابتة
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية
والاقرية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض
كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق
عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازي * بان الاشكال
الذي اورده ثبوت على من قال بوحدة التشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد * بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتعنون
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج
جميع كماله الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كماله

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لان
حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مشاركة
في ذلك الكمال اعنى في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان ما به
امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان
التشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبه به بالحقيقة شيئا واحدا
هذا كلامه ، واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات
جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان
يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان
واحد مع وحدة التشبه به غير ممكنة . وفيه نظر . لا نالنا سلم ان الامر
الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة
ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول
المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استمالة
احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول
المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية
والحقيقية . ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه
بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للتحرك بالحركة
الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها
والاولان باطلان لوجوه . الاول . الفلك ليس له شهوة ولا غضب
لان الشهوة قوة هي مدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المتأخر للجسم فها انما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال • الثاني • ان حر كات الافلاك غير متناهية وعدم ثنائى الشهوة او الغضب غير متصور • الثالث • ان المشهى او المضروب منه امان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثانى يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حر كته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعنى ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابداً واللازمان باطلان وكذا المزدوماهما فكذا المزدوم واحد المزدومين فتعين ان يكون مطلوبة من حر كته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كماله الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر و بين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كماله لا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها كالواضع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذى جميع كماله بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائماً استخراج فرد منها من القوة الى الفعل لبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترئيا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الالوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الالين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الال محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمجرد حركته ويتشبه به بمشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا ينبغي على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكن انبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها . ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
فضلا عن ان يكون مبنية بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تنامي
الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتد به بحيث يليق
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم اذ لا وابدأ بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كانوا شبه بالايحوز اتفاله من حالة الى حالة
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقطار يد ان لا يسكن ولا
يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال
بهذه الاوضاع والتشبه بسبب الكمالين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عملا لا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك
الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبيه فلذلك عندهم سيء فتنسب جميع الاحوال الى اجزائه على
السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخر من
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقع هذه
الأوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل • واجاب عن هذا
بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
الواقع كانت ادخل في النظام واقفع للسفليات والتثنيات والمقارنات
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات
وهذا كما ان شخصا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج ودون الآخر
فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج • ورد ابو علي هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع
السافل وما يعود اليه والالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف
مستكملا بالخنيس وهو باطل * وفيه نظر * لان استكمال العالى بالسافل
انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال
به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال
منوع * اما الاول فلانا لانم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة في
المفلكيات بل نقطع بان كثير منهم وهم الانبياء سمانين صلوات الله عليهم
اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا
ايضاح انه الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر
كمالات كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة
منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيء من التلميذ * واما الثاني فلانه لا يلزم من كون
غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غاية
ان لهم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا
بالخنيس بهذا المعنى و اى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه
و كمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح
لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركة كل فلك الى اى جهة
نفرض من الجهات الغير المنتهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء
... كونه ... حصولها من ... كانت اخر غير متناهية مثل ان

يحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
فخصول النسب بالحركة على لوجه المخصوص رجحان بلا مرجح . فان قيل .
النسب المذكورة على الوجود المخصوص الواقعة اسباب للنظام ونفع
السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض . قلنا . قد علم
بالخبرة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تارتفع بها
السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من
حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال . قال الامام
الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
لكاكة وقد صدق . واعلم . انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز
عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم رأوا في الابتداء
ما رأوا في الانتهاء لتجوا عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء
الطريق . ومنه الاعانة والتوفيق .

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة بجميع الاشياء
الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب منها شيء منها ابدا
فكل منها منقش بصور جميع الموجودات تزلوا وابدوا وما وقع في كلام
الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمزها لان مراد به جسم
مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على منتهى رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير متناه مفصلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للانقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكرويون والملائكة
 المقربون عن العقول وهذا متقاربا للمعنى لان الاول من كرب بمعنى
 دنا وقرب. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 من الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسى عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المنيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النفوس الفلكية لكن لانها كها في التفكير فيما تورد الحواس عليها من
 المشتبهات والمستكرهات وفرط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلف
 عن خيانت تعطل الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها اتصال بتلك الجواهر فتنقطع فيها بعض الصور المطمعة فيها فبالاذا زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله ولده وما شبه ذلك والصور
 المنطبعة في البصر من بعضها جزءة فينتظم في انائم كاهي وبعضها كاية فتخلط

بيان سبب اطلاع بعض المنيبات في المنام وبيان اقسام الروايات

متخيلة التائم الى صورة جزئية فلتقيها في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها
جزئية فهذا الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
من الكلية الى الجزئية لانتاج الروي الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
فهي ايضا الروي بالمعبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور ايجزاج
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعاينها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشيء
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ . ومنها
ما اذا كانت التخيلة ملوثة بصورة كثيرة لاشتغالها فتلقيها في الخيال
فيراه التائم ويسمى يان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والتخيلة
في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
الاخلاط الاربعة فيرى التائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخاط فعند غلبة
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء
سوداء وعند غلبة البياض يبيضون اعلى ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
والاولياء عن المعجزات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
او مكتسبة بالمجاهدات المحمودات والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه المأم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المقولات المطبوعة في تلك المبادئ بقدر صفاتها ومناسباتها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهو لاء الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن الغيب اذ اطلب منهم اظم رآية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا الغيرهم ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احداهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستعسر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الحجل وصفرة الوحل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من شئ على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشبه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو مقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانيتهما ان تكون قوتهم
 المتخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واستباحا يخاطبونهم بكلام
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه
 كلاما منتظما للفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز العقول المرتسم في النفس
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجربها عن الشواغل البدنية و'لقطاعهم'
 عن زخارف الدنيا الدنية يأتى لها مشاهدة العقولات في اليقظة بادنى
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
 * احداهما قوته العقلية النظرية فاتها في افراد الناس متفاوتة * فمنهم من يكتسب
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقدما توارثها على ما ينبغي * ومنهم من
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة * ومنهم من لا يحتاج في بعض
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبه من غيره * ومنهم من لا يحتاج الى
 التنبه من غيره بل يتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس * ومنهم من تحصل له
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
 فيلاحظها اما في ازمنة او في اقل زمان من غير استعانة بشيء * ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا. ومنهم من ينتهي في البلادة الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في المسعى لتفهمه اولا يفهم منها الاشياء يسيرا. حكى ان واحدا قرأ كتاب سيبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله جليك واما انا فلم افهم منه حرفا. فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها في اقل زمان واليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نوره وثانيته قوة العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كما لا وقصانا فمنهم من ليس له قدرة ثابتة على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته اما لكل غلب عليه او بسبب آخر. ومنهم من لا كثير تقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء. ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها المتصرفه جدا اذ اتطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم اتقادت له تلك الاجسام وتقدر تصرفها وثالثتها قوة التخيلة فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذرا أسن او انسانا بلا راس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض المدو والعد وفي معرض

الولي ، وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها بالاس المحسوسات وتلقها الى الحس
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها
من الخارج ولهذا سميت متصورة ايضا وهي لاتسكن عن العمل نوما ولا يقظة
فتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لاتفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا قام
صاحبها وركبت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة قراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة
واما متخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الجوايس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا انقرب مذهبهم
في التأصيل والتفريع ، واستدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا
لايجري بالنسبة الى كل عقل فيها هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا وما بالنفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لاتمكن بدون تصوره
فالنفوس الملكية عالمة بكل حركة تصيد رعتها و اذا كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بمسبباتها اعني الازواج الحادثة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الازواج كالمقارنات والتسديسات والتثنيات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا
بجميع السببات لاننا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلم منها لا نعلم علمنا تاما لان توجهه
فقوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاوزها الى المحسوسات المتخالفة
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذ احصل لنا العلم بجمع اسباب شئ
يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مئلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب
مقابلا لها وعدم غيم او ساتر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البتة انه سيصف
وحينئذ فهي عالمة بجمع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرت اليه
الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجمع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال
ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لا نسلم ان حركات
الافلاك ارادية بمعنى كونه برادة قفوس الافلاك نعم هي ارادية
بمعنى انه بارادة الله تعالى وهذا لا يحد بهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد مر بيان هذا في المجث
السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب
العلم بالسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما
ينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك
ان ارادوا به تصور - مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل
نفس الفلت و - لا تبيتهم لا نعد وعن انه لا بد لتلك القفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي حتى يلزم علما يجمع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض قدمه فمما يعطى علما
 بمسبباتها لا باسبابها ومبادئها ومدناكم انها عالمه بجميع الاشياء فشيئهم قاصرة
 عن مد عامه وامامنا ذكرناه من التفرع فليس الاختصاصة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء برادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقضته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى الملتزم عن
 التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك للملك غير النبي ايضا ممن يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويخضع له عند التجوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهر هامن العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات
 والعائق لما عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء ما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينقطع فيها تلك الصور من الامور الخارجة
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك . وما ذكره في بيان اخر النبوة
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث وغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العاية الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاق البسر عليه دفعة
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يتميز بهذه الحصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرها
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بسه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير النبي كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي يبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تخرج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فن عرف
تلك القوى والشرائط وقد رعى الجمع بينهما تصد رمنة آثار غريبة باخراقة
للعادة ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بتلك الكواكب فقط ومثل العدم
الحواس وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقاطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
فان عندهم حجر اذا لقي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
ادت الى الاضرار باهلها فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الحاصية التي
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثم وانتقل الى الموضع الذي
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
الى سمرقند ومثل العزبة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
بدلائل الشرع والم شاهدة فعلم ان التصرف خارج عن العادة في الاجسام
الغضرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
حقيقة بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
للسي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا تميز صاحبها عن غيره
ولا يرد علينا معاشر المليون في المعجزات مثل ما ورد ناعليهم لاننا نقول كل
الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارج العادة عند دعوى
النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقة للسي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتمثل النفوس وبان المتماثلين متكافئان
فما يجب لها ويمتنع عليها فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوذة التي
هي اشرف احوال الانسان قد راو خطر افي اخس المراتب وهي ان اوامر
النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لهاو او هام بجثة لا اصل لها
ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور
الصوت عنها حقيقة مح لان باعترافهم ثم كيف تطابقت مثيرات جميع الانبياء
على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختبار
وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصالح العالم
وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانوا وضحا
بحيث لا يقع الخلق كلهم الاثر ذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل
وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بالنبوذة
وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يحيل الله له نور افحاله من نوره
المبحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينهما ام لا

فنقد من ذهب من المليون الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
ليس موجودا لذاته علة لوجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة
للك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية
حقيقية لبعضها بالسبب الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول من
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل
الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاته الماء له وعدم
احتراقه على ملاقاته النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن
بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء
لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كما يحد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له
واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على
ان العلة الاولى واجبة الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه وقد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن
بعض وعية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القياض
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شيء نوع اختلاف واضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبائع
بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الحقة علة للميل الى المركز (١) والجسمية علة
للتخيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك
ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا الحكمهم المترتبة على هذه
الاطلافت وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع مافي عالم العناصر من الصور
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا المبدأ الفيض وسائر ما هو يتوقف
عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء
استعداد الوجود وقابليته له وفيضا نهان المبدأ على ما هي لائقة به واما
المفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطلان
قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب
٧ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لا مورو وجودية

اما في ذوات تلك الاشياء ككيس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف
مجلورها واحتراقه ولا مورو عدمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتهام وعدم
صلوح الجماد للنكاح ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا
ينكرون اوياء ولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام
نار غرود واشتقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(٢) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الحقة علة للبعد عن

المركز والنقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ يفاض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٤

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين
في موضعه ولاشتغل هنا بنقلها وتزئيفها تحريزا عن الاطالة والسأمة واماني
غيره فغلاذليل لم على ما ذكرنا الا ما شاهد و امرار من ترتيب شئ
على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التغلف وهم معترفون بجواز
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى
زمان ووقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس
من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في الين فان دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل القهال لا غيرهم
ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن
كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطوائع
كما ذكر هو المراد بطلانه هنا مع انه مبني على نفى كون الله تعالى
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه ٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض بمقتضى
ذاته لا يخل فيه ولا يعدم وانما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية
 لمبدئها وارادة على المحل اعنى الميولى او الموضوع او البدن مستندة الى
 الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا
 متدرجا لو يستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى استعداده القريب الذى
 لا يحتاج بعده الى شئ آخر فينبذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
 وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
 وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع
 الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
 وتصلب الطين هذا قولهم الثانى وهو اهلون من الاول لان الترتب
 المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشئ اصلا
 لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
 ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التى هي اعلى من العقل العاشر
 ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
 وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
 بالا اختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
 ذكرناه في معرض الدليل على كون البارئ تعالى موجبا بالذات
 لا فاعلا بالا اختيار فعدم تمامه لا جريان له هنا قطعا ثم ان قولهم
 هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب
 المركز الخفيف واجب المحط طبعه لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميل في الطبيعة
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا
التقدير ليست طبيعة كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية
بوجهين • احدهما • انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأً لها خارجا
عن المتحرك وممتاز عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والتמיד الثاني متف
هنا اذ لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما تكون مع قصد المبدأ واختيار • وكذا الميل الارادي والمبدأ عند
موجب لا يختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذ اخل
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى
طبع الجسم والا لا اجتماع علتان مستقلتان على ملول واحد وهو محال •

٧ قالوا للملئين انما زعمتم من استناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار
مستتر لما يشاء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عقل ولا يقبلها قبل
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساوية النسبة بعد تعلقها

باحدهما خازني كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا
 البدئية والنظرية المتعلقة بالمكثات قطعاً إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة
 وعلى ميّتنا جنان ذوات افئنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض
 وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائيل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا
 طواويس ولقالق وتحتنا زرايين ونما رق وفي ابداننا مقامع ومطارق
 الا اننا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
 علمه فينا ويجوز ايضا علمنا غير ان مشغلة واشجار مر تقفة لم يرد الله تعالى ان تراها
 فلم يخلق قنارا ويهاوان يكون قد امانا طبول هائلة واصوات عليه لم يخلق
 فينا سمعها وان تصير اهل السوق حكما فضلاء واقشتم كتب احكيمة وصحفا
 الهية وان نصير اذني البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شيا با شداد الى
 غير ذلك مما لا يتناهى عدد اذ فلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
 شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لافي الالهيات ولا في غير هاتين
 بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
 ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
 فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه
 اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد تمويه علينا واراد عليكم
 ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
 الوقوع وانما يقع يقع لم يرجح والمرجح من وجود الاسباب واشرائط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقود افلهذا لانها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالمعتاد ومجوز ان
تخضع هيولات اقشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لواقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فن كل احد يعلم
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة
دائرة والشجر المنصب على الشط منتكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بحيث لا مجال لكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة * وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صوراً كلية يحكم بعضها على بعض ايجاباً وسلباً اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالتزام واردة عليكم ايضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا يتنافى حصول العلم به علماً يقينياً اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعاً ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضاً ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعاً انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سينلى ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

• واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بإمكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حررناه •

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان
يبين اولاً معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقييلين صالح لان يعرفاه • قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس
الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقاً فبناء على هذا اميزوا بينهما في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى
كمالاً اولاً ومنوعاً كالصورة السريرية مثلاً واما في صفاته ويسمى
كمالاً ثانياً كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجرّدات

والاعراض وبقولنا طبعى خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا
آلى والمراد به ان يكون ذا جزاء وذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة
والسحق والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل
بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
عنه افعال الحياة التى هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق * ويان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والندوير
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محركة للكل والافلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها
عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا
هذا لاجرا عنها ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبعى آلى
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
والنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول الجسم طبعى
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
يصير حيث قيد بالقوة ضاعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
كمال اول جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بذاته وصورته
الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كماله
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
المشائين نعم بعض كالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كالات
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت تلك النفس
مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعريف النفس الفلكية على
رايه تام فان قيل النفس الانسانية كمال اول للانسان لئلا هو النوع
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما بين تعريفه لانه يبر
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع لكل احد من نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصد ورافعيل ليست
على ونيرة واحدة عادة للارادة فانما تسمى نفسا فمذكره مفهوم عام مشترك
بين النفوس السماوية والارضية كالمختصة بها لان الشيء ما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة هو النفس الارضية اعم من ان يكون
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعلمة للارادة بل واجد لها هو النفس
الفلكية وذلك المفهوم شامل لحد بين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل
اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة
كصورة العناصر والمعادن والقوة الفاذية والنامية وغيرها وهذا ان
اقسمان لا يشملهما ذلك المفهوم وليس شئ منها نفسا و لعل نفس الطالب تنزع
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس
بان نشيرهن الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
اذ هي الاعم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها و احوالها متفاوتة
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها ما يحتاج اليه بقاء
الشخص واستكمالها وبعضها ما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي
قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كله او بعضه جزءا للمقتضى من القم
الى المعدة وان كانت اعلى من القم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له * ومنه
الناسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا و يتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به * ومنه الغضفة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المغذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولاهـا في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذامن النعم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * وثانيـها في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا * وثالثـها في العروق فان الاخلاط تدفع محتلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعـها في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من القووات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصورته جزأ منه ولكل مرتبة من مراتب المضم فضل يندفع عن المدن فللمرتبة الاولى النفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر انقصور فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولاكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الماء السددة والقبح والصد يد المندفعة من مواضعها والرابعة التي فيها قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى اندفعة

ومنه الغذائية • وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما
يحمل فيه صورته • ومنه النامية • وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد ايها على ما يناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد ايها احترازا عن السمن فانه
ذو النمو اذا قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
كن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والتقيد الاخير احترازا عن الورم
فانه ليس مناسبا لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
باخذ ال حجمه واماما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان • احدهما • المولدة
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنين
خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
الحيوان كما ذكرنا كثيرا من جنسه كالبنغل و كالمولود من اجتماع الكلب
مع الذئب فعلى الرأي الاول المتى متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات • وثانيتهما • المصورة
وهي التي "رسمت" تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى
طبيعية لان الصيغة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأً لذين الامرين. واما مبدأ الاول. وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر. خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها. وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة. اولاهما الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه مقدم
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة. ثانيها الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ. ثالثها الوهم وهي قوة تتطعم فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كهدافة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس
به وباحواله وعداوة الدب المدركة لبيبة عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ. رابعها الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم
البطن الثالث. خامسها المتصرفه وهي قوة تصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعنوية المأخوذة منها بل وفي صور المعقولات
الصرفة ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكايراز الصديق في صورة
العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقعة فان كن مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومعلها .
 البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما سداً الثاني .
 فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوة وشوقية
 فان كانت باعثة على الحركة انزل ما تخيله المتحرك واقعا تسمى شهوية وان كانت
 لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
 الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
 كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
 اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
 والقوى التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
 بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لما احاط الى نفس الحيوان للاختصاص بها
 او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
 يحمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمددها على الوجه
 المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذى والنمو والجذب والامساك
 والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفعالها واحد كالصورة
 النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فابتوا الكل واحد منها فاعلا
 وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من
 الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل
 الوجوه والصورة الساتية والحيوانية وسائر قواها ليس شئ منها كذلك
 فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محل لما

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
 الجذب والامساك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالخيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر عنها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصلهم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا واقعها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المملول الاول كما ذكر من
 قبل وتجوز صدور اشياء غير متناهية من المملول العاشر وعدم تجوز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والعقلاء وهذا كلام وقع في اليأس فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
 بعضها يدل على انها ليست في البدن ولا جزءا منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها مما تواتر به بعض و بعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما
 الاول فتلاثة ادلة اولها ان النفس لا تتغل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا ولهذا اصبغ على الشخص باسمه العلم يثبته وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالمًا بذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسبين محال وتغفل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان فرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا بتلاص اجزائه معلقا في الهواء لاحرقه ولا يبرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهره يدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس
وقد فرض خالياعنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهوليس بمحاصل
في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جذاً منه
ولا مزاجه ولا شيئاً من حواسه وقواه • والاعتراض عليه • ان من ادعى
ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج انى يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلاصق الاجزاء حتى يدرك
شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولاً من ان
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجوب
ليس بشيء لان تنبيه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصياح وبوصول
المؤذى مع ان هذين الوجهين يتاثران في غير الانسان من الحيوانات
• ثانيتهما • ان النفس لو كانت في البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها في البدن او جزؤه فظاهرة واما على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تغفل بالجسم فيكون الجسم

آلة لماو شرطاً لها في فعلها واختلال الشرط بموجب اختلال المشروط فيقع
 العقل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة وما انتفاء اللازم فلان النفس
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط
 * فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفاً
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل
 على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال العقل
 باختلال الآلة لا يدل اصلاً على ان الفاعل حائل في الآلة بخلاف
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
 حالاً في الجسم * والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطاً في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
 امامستن عنه فقط او قادحاً في كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
 فيكون العقل مع هذا النقصان اماً على حاله واتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة * وبما ذكريندفع ما قيل ان يقال
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
 والاستدلال انما هو بهذا الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال * ثالثها *
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
 هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة وما الملائمة فلا رب البدن دائماً في التغير

بالتحليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان ولا بالكلية ويحصل بدله مثله وانما
 اتفق ذلك البدن اتفق جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر • فان قيل • هذا انما يتيم لو عرض التحلل لجميع
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها • قلنا • اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ان يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض متها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح • والاعتراض
 عليه • ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ان يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر
 الممكنات • وما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة • الاول • ان للنفس عوارض
 واحوالا يمنع ثبوت شئ منها للجسم او الجسائي وما هو كذلك فليس بجسم
 ولا جسائي اما الكبرى فيينة واما بيان الصغرى فبوجوه • احدها • ان النفس
 يخل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
 كذلك في جسم او جسائي • بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
 الامتناع ولوسلم فال المطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس الواحد وتعقل النفس الواحد هو

حلول غير منقسم فيها • ويان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها
اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني فلان الحال فيه الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلوا ما ان يكون بتمامه حالافي كل
واحد من اجزائه محله فيكون حالافي محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان
واما ان لا يكون حالافي شئ من اجزائه فلا يكون حالافيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالافي بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن المحل حالافي
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما فنقل الكلام اليه والى حلول المحال فيه انه في كل من
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني • والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على
كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلوله وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا سلم
انه الحلول في ذات العقل لجواز ان يكون في آله له ويكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكر
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال متقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كلابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها و

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر * واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال . طلقا بل انقسام المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال . من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
اخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
من حيث هو فلا يرد النقض . وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقض
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحلية فليس كذلك وان النقطة
حالة في الخط لافي مجموع الخط والشيء وان اراد انها شرط لحلول الحال
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
والابيض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه
لحلول كل للحقوق طبيعة اخرى محل هي كيفية استعداد له فلا يوجب
انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطاً لم يكن واحداً
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور انقض ليس سرانياً
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدرك مركباً من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فال المطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسماً ولا جسمانياً لا يلزم منه ان تكون
بجودة لاحتمال ان تكون جوهر افراداً متخيزاً الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه * ثانياً
ان عارض النفس يكون مجرداً وعارض الجسم والجسماني، يمتنع ان يكون
مجرداً * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها . والاعتراض عليه . انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذو الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها . ثالثا . ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض عليه . انا لانسلم ان النفس لما قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعلل افعال لا فعل وليس لكم ان تسموا
مدعاكم ويانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان افعال
النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وفعال
هيولى العناصر من المبدأ القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائما غير
متناهين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعلقات غير متناهية دفعة
فهي ممنوع وان اردتم ان تعلقاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل
آخر فسلم ولكن لان سلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره
في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع
صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المنتهية عنها ورايتها ان النفس
تدرك ذاتها وادراكها وانها لا يتنعم ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته
وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم
لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافعال بل قد
تقوى عليها كافي نوال الافكار فانها به تصير قد رتلى الفكر والحس والتقوى
الجسمانية يكملها ويضعفها دائما تكرار الافعال والاعتراض عليه انه يجوز
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه
 * قلنا * كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل * سادستها * ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة
 بعد ادراكها الخلاوة القوية لا تدرك الخلاوة الضعيفة * سابعتها * ان النفس
 تنطع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة القمر المنقوشة على الجدار مثلا لا يمكن ان لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها * مثل * امر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتفاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرهما * ثامنتها * ان النفس تنطع
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الانطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه * انه
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولوسلم فلانسلم
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
 ادب القوم ان يعملوا كلاما من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
كما يحكم بان هذا البصر او هذا التخيل حلوا او مر حارا او باردا خشنا او لين
وان هذا السموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبالعكس هذا وبامثال
ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
ولا جسماني وهو المطلوب والاعتراض عليه ان من يزعم ان النفس
جسم او جسماني لا يسلم بالضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه الثالث
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالم بشيء من
وجه وجاهل به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
لاقسامها فتكون عالمة وجاهلة معاه والاعتراض عليه اولان المراد
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبويا
فانما يحصل بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون متبنا فندم بشيء من له
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فذا قام العلم بجزء من
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلم احد على اطلاق الجاهل عليه
باعتبار خلوج جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * و قد ثابا انه منقوض بالاعراض الجسمية مثل النفرة والشهوة واللذة والالام فان محلها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتنفرا عنه وملتذبا به ومتألما عنه معا . واما المصنف الثاني . فهو دليل واحد وهو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لازم احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها لو امتناع ادراكها اصلا وائالى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس مما يتحقق صورته الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فلي التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير الثاني يلزم الامر الثاني لانه يتمتع ان تحصل في النفس صورة اخرى لمحلها او لا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء واجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالى فلانها قد ركن في بعض الاوقات لقلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا . والاعتراض

عليه انه ايضا يمتنع على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
 حاله مرارا ولوسلم فتنحاز ان ادراكها للمحل يحتاج الى حصول صورة اخرى
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما في ان
 يوجد اعمافي الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود
 احد هما خارجا والآخر ذاهيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحققة ليس
 اجتماعا في محل واحد لان محل احد هما المادة الخارجية والآخر النفس الحقة
 فيها ولوسلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
 محله اجساما يمتنع ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقرار
 :قص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ما هياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
 لها دائما وان لم يكن لزم امتناع ادراكها الا اجتماع المثليين بل الاجتماع هنا
 اظهر لان محلهما كليهما النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد
 تدركها وقد تعمل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانها وانفاد
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم ونميشته وتوجيهه والعذر عنه
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الدلة بحسب الظاهر
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس وغير
 ذلك مما يوضحها ويزيل الحفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد
 الطالب للحق باذعان واتقياد ينفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فكل
 من يبت عن اتمام داليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعنى المسترشد

الطالب الحق فيبطل طريق المنظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة
في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل
بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لانتمائها بالبيان
احد مع اهتمامهم التام بالتقدم كلامهم • فان قيل • اذا كانت النفس الناطقة
مجردة عندهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسط عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون • قلناه لان اسم
النفس انما يطلق عليها ما عموماً لا مبدء الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث
مبدء الآثار ولا باعتبار آخر غيرانه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من
تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكنهم
يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا •

المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل
هي بقية بعد موت البدن واجزائه ام لا •

مهما مقامان • الاول المبحث عن قدمها وحدوثها • فنقول اما المليون فقد
اتفقوا على انها حادثة لانها من اعالم العالم يجمع اجزائه حادث كما مر ولهم
اختلاف في ان حدودها مع البدن اوقبله • واما الفلاسفة فلهم في قدمها
وحديثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا
عليه بثلاثة اوجه • احدها • انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من
ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم
ناضل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا ابطال احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها انها لو كانت حادثة لقيت لان كل كائن
فاسد والتالى باطل لما سياتى في المقام الثانى فالقدم باطل فال المطلوب حق
ثالثها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالى باطل يبرهان
التطبيق فالقدم مثله. يان الملازمة انها على تقدير وحد وثبات فقر الى شرائط
من جعلها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومرتبة لدوام حد وثبات
مادامت الحركات الفلكية وهى سرمدية فلزم عدم تنهى النفوس مع
الترتب لامتناع التناسخ على ما قرر في موضعه. فان قبل. كيف جوزتم
عدم تنهى الابد ان ونقيض عدم تنهى النفوس وما الفرق بينهما. قلنا.
الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تنهاها غير
مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هنادئة جملة متناهية فلا يجرى
فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس
فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق
ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا
عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور
اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد
او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى
النفس واقسامها والتالى باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة
قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت
متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدنها واما باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد وانتهى ولا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد
افراد النوع الواحد لا يكون الا معللا بالقوايل كما تقرر في موضعه وقد صرت
اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعينها بيدنا الموجود الآن متعلقة
بيدنا آخرو هو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد
التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس
عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو
الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما
بطلان هذه الامور لاول ظاهر اذ لو سلم ان كل ما ليس متماثلا فلا شبهة
في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث
والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه امامين
الاول فبانه حد تسليم ان كل حادث مفترق الى مادة هذه المادة اعم من
ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني
وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واماعن الثاني فبان ما ذكر في بيان
الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلائبت نعم هذه القضية
دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا
لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يجمع عنه مانع غير ذات الحادث
واماعن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة
في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي
او وضعي كالنفوس فان ترتيبها في تقدير حدودها زمني لا غير واما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ماذ كروه في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما بانقضائه الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 و لو سلم فالخبر فيه ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد تمامه بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم و لو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصر افي فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجرد استبعاد هو لا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير و حجة غير ملزمة للمخمس . المقام الثاني البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلا . من المليون
 وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او . زاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها
 مع فناء البدن المستلزم . نعماء . مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة و اجماع لامة الذاهبة على بقائها ببداهة و اما القلاسة فلم على
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة : الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجودها الى مادة و انما تعلقها بالبدن لجردان يكون الة
 لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشئ . لا حاجة
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فساد . وفناؤه فسادها
 وفناؤه هائم هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلا و ابد افهى ايضا يجمع
 كمالاتها باقية بقاءها هو المطلوب . والاعتراض عليه . ان تلك المبادئ ان كانت
 علة ثمة لوجودها لم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانفائها وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في
بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤها وبقائه بقاؤها
كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل
لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامر ان
باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما من ادلة التجريد ثم انه على
تقدير جواز كونها مادية لا يخلو واما ان يكون لمادتها مادة اخرى وتلك المادة
مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
فتكون هي جوهر مجرد باقيا يمنع الفناء عليه اذ يمنع فناء غير المادي ولا نفي
بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل
وقوة فناء والامر ان مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب
فانيا بالقوة وبطلانه حلي ومتافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً
للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه
ولاشك في بطلانه فظهر انها متافيان فاذا ن لا يخلو واما ان يكون محل البقاء
وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل
قوة الفناء مادتها لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما من وجوه باطل ادلة التجريد ولو سلم فتلك
الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون
لها مادة وصورة مختلفان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل
حدوثها وبقية بعد فناؤها وما ذكر من انا لا نفي بالنفس الاجوهر مجردا

بأقاييمت الفناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة • وواجب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع لولا الاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لاوضع له بالضرورة • وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت هائلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها • وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك • وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نفني بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع لما هو اول المسئلة المتنازع فيها • ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه • وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه
يحوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح
لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن
ار هيولا كما ان محل امكان حدوثها هو فاته لافرق بين حدوث الشيء
وامكان فئاته في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل
امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها لا هيولا ولا امتناع في كونها مادية بهذا
المعنى فليجوز ان يكون محل امكان فئاته ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم
بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فئاته ماثالا بالضرورة
والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر والعكس ومحل
امكان فناء ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن
من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لا يمكن حدوثها لكان لما استعد البدن
لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
الصورة من فيضان نفس عايه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل
للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا
لا يمكن حدوثها فليبدن من حيث هو مبائن خاليس محلا لا يمكن حدوثها
من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
التدبيرية صار محلا لا يمكن حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا
حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا ممكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا
هو محلا اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان
يكون محلا لفسادها وقتئذ لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كان استعداد
لحدوث الصورة موجب لاستعداد حدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع عناصرها ومن مثل الصورة النفس كما مر فاما استعداد
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر
اما اولاء فلان المستدلين بهذا الدليل كبي على وغيره بنوا كلامهم في ثبات
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مر ت اليه الاشارة في
صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود الحادث مقدم بالذات على
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوته اذا حدثت
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي
لا يزول عن الممكن ابداه واما ثلثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه
فيه كما نشاء وصار آلة لحفي تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان
فنائها ما فساد البدن او بقدره القادر وادواته وبطرو من ذل هو الكل
ممنوع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس • واما الثاني • فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة • واما الثالث • فلان المتأفة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة النفس ليست مادية حتى يتصور طرو متاف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه امتنع المزموم • والاعتراض عليه • منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها فنفي بزوال صورتها لو سلم فلا نسلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطا لبقائها فقد خراب البدن فنفي لا تنفاه شرط بقاءها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد نفي المسادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله انقضاء •

﴿ المبحث المشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا ﴾

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد • قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد اما جسدي فقط وهو قول اكثر المتكلمين • او روحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين • او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين • او ليس بواقع اصلا وهو قول تقدماء من الفلاسفة الطبيعيين • او ليس شيء •

من هذه الاحتمالات يجوز ما به بل كل واحد مما يتوقف فيه هو المتقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شي غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى. ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى وهو معنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عام التجرد والاتقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بها معامنته رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فلبس المعاد الالجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعدوم.

المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل لهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا
والامكان الذي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدوره جازا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتعة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالليل غير
مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تخلل عدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه
ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان
وجود الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجود بينهما وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجود ان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضي
 الاشئين متغايرين تغاير اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل هو فيه نظر .
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التخلل وهو مقدم كذلك
 على الوجود الثاني و المتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ايض بياضين
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد . الثاني
 ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الوجود
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن
 اياه بعينه لان الوجود في زمان غير الوجود في زمان آخر واذا كان
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان
 . والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
 ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الوجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يحدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافين • الثالث •
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز • اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة
المعدوم ويمحوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايزا لاشتراكهما
في الذات وجميع الاعراض • والاعتراض عليه • ان لا نسلم جواز خالق
مثله في الاعراض الشخصية كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء • ولا اعادة لاستواء جريان هذه
المقدّمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة • الرابع • لو جاز اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يحوز اعادته وصدق اي حكم كان
يبيزه عن المتمتع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المتمتع لكن هذا
التمييز محال لان عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز • والاعتراض
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر • اما على رأي من
لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكرنا
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو
الجواب في جواز الاعادة •

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة
للتأويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها وانكره الفلاسفة
وقالوا الاحياء للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم
جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا لقييل فانما هي تمثيلات وتصورات
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لارباب العقول الناقصة القاصرة
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم
العضمية وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيا والشقاوتهم الكبرى وهي
الحرمان عن تلك اللذات والتألم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذلك فليس لهم جدموت الم ولا لذة اصلا . وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فناؤها وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المددوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها بدافعي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في الذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالردائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبو الولا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجودها . منها . ان من اقوى المستلزمات الحسية المطاعم والمنائح وكثيرا ما يكون الشخص مشتيا بها جادا قادرا على تناولها ما يعرض له خاطر اللعب بالشرطيخ ويغفل الغلبة فيه فيتركها ويشغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل ترجيحها عليها . ومنها . انه كثيرا ما يتركها عند توقاف نفسه اليها اذا اتواهم انتقادا حاد في حشمتها بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك . ومنها . انه كثيرا ما يحتاج الى ما عند احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياها فلولا ان لذة الاثارة ما يتركب عليه من الثناء اقوى عند ما فعل ذلك . ومنها . انه ينفق كثير امان ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينطق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك ومنها انه كثير ما يقع نفسه في
ورطة الهلاك بمارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوم السلامة
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع
ثناء يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذات الشد من اللذات
الجسمانية الغانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا
يمسك كلب الصيد وطائر مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قديان
به اليه وايضاً تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا
ما تسعى في دفع الموزى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واثربها بوجوه
الاول ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية
اقوى واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى فيبين جزئها الاول من وجوه
اولها ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء اتصلي للدهية ويميز جنس جسم
عن فصله و جنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل قويا وثانيا

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس منتهية لبقاء العقل
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها
له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقلة انه لا شرف للثانية بالنسبة
الى الاولى واما الكبرى فلان الذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى
واذا كانت الذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك
ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون الذة في ادراكه
اقوى فتكون الذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثاني * من
الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهيج من حال البهائم قال الامام
الرازي هذا الوجه اقاعي خطابي جدا او كانه اشار بقوله جدا الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لا ثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيه لانه ليس
في تزييفها كثير فليعلم ان هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعيلة

